This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

44. b. 2

SOKRATES.

Ein Versuch über ihn nach den Quellen

von

Dr. E. Alberti,

Privatdocenten der Philosophie in Kiel.

Göttingen,

Dieterichsche Buchhandlung.

1869.

INSTITUTION
CATEGORY

Meinem lieben Bruder

LEOPOLD.

Du trugst es im Gemüthe
Von Jugend her so warm und mild,
Nimm hin, o nimm als Blüthe
Vertrauten Keims das theure Bild!
Du ahnst, wie er genesen
Nach seines Mundes letztem Hauch
Und stellst, was er gewesen,
In schön'ren Zügen vor Dein Aug'.

Frei nun und ohne Schranke —
Er starb ihr — ist sein Lebensgleis,
Nun klar, wie ein Gedanke,
Den Gott gedacht, sein holder Kreis,
Und er ist nun die Seele,
Die er gesucht hat, jene, die
In Tugend, Schönheit, Helle
Erglänzt in reinster Harmonie.

Ein Geist, der aus den Fluthen
Uralter Zeit den frischen Schein
Des ewig Wahren, Guten
Stets neuen Zeiten webet ein,
Der über neuen Bahnen
Und neuer Geister neuem Schwung
Mit stillem, ernstem Mahnen
Allewig schwebet, fromm und jung.

Ein Hauch, wo wir nicht wissen,
Woher er kommt, wohin er fährt,
Ein Licht, wo wir vermissen
Des Fluges Ziel und seinen Herd:
Flammt aus geheimen Kreisen
Sein schöner Geist auf Erden klar,
Den Guten, Reinen, Weisen
Ein Gut, ein Hort für immerdar.

Dir blieb, o Bruder, offen
Der Spur des Ewigen Dein Aug';
Sie hat auch mich getroffen
Mit jenes Geistes Zauberhauch;
Du trugst es im Gemüthe
Von Jugend her so warm und mild,
O nimm, nimm hin als Blüthe
Vertrauten Keims das theure Bild!

Vorwort.

Ich gestehe gern, die nachfolgenden Bogen mit besonderer Neigung für den Mann, den sie betreffen, geschrieben zu haben. Sie werden darum hoffentlich als einseitige Lobrede desselben nicht erscheinen. Eine Quellenkritik geht voraus und es ist nicht vermieden, kritische Streifblicke der eigentlichen Darstellung des Sokratischen Lebens und Lehrens zu verflechten. Gleichwohl lehrt die Anordnung, dass ich Beides biographisch darzustellen mich bemühte, soweit es möglich schien.

Von den neueren Darstellungen über Sokrates nehmen die in geschichtsphilosophischen Compendien enthaltenen eine vorwiegende Rücksicht auf die philosophische Bedeutung des Mannes, auf seine Lehre. Ich rechne dahin z. B. ausser Strümpells Schilderungen der Sokratischen Dialektik und Ethik in seinen Arbeiten über die theoretische und praktische Philosophie der Alten, auch die Darstellungen von Brandis und Zeller. Von den in historischen Werken enthaltenen Schilderungen über Sokrates ist die von Grote bisher die erschöpfendste. Dass Lasaulx's Monographie über den Mann den kritischen Anforderungen unserer Tage nicht mehr entspreche, ist öfter bemerkt.

Mein kritisches Bedürfniss bestimmte mich, zuerst möglichst die Grenzen festzustellen, welche bei der Darstellung in Benutzung der Quellen inne zu halten seien und darnach die Schilderung zu versuchen.

Mir zeigte die Quellenkritik, dass sich unsere Kenntniss der Lehre des Sokrates auf Lineamente, auf hervorragende einzelne Sätze und deren philosophische und culturhistorische Bedeutung beschränke. Ich konnte dem Detail der Xenophontischen Darstellung nicht folgen, ohne der Wahrheit und Wirklichkeit des Sokratischen Strebens auf Kosten dessen, was demselben Platon verdankte, zu nahe zu treten und ich konnte der Thatsache mich nicht verschliessen, dass die entwickelte Blüthe beim Platon nicht mit dem Sokratischen Keim zu verwechseln sei, wenn nicht dem Xenophon einigermaassen Unrecht geschehen sollte. Gestehen wir uns, dass wir von dem Detail der Gespräche, die der geschichtliche Sokrates hielt, in Wahrheit wenig oder Nichts wissen. Die Mehrzahl der Xenophontischen Gespräche giebt nicht die lebende Gegenwart und die vereinzelten authentischen Gespräche, die Xenophon überliefern konnte, weil er selbst der Mitunterredner war, reichen nicht hin, weder nach der Art, wie sie gegeben sind, noch wegen des zufälligen Gegenstandes der Unterhaltung von untergeordneter Bedeutung, um an irgend einem der, ohne Zweifel gehaltenen bedeutenderen Gespräche des Sokrates die wirkliche Structur und den lebendigen Geist vollkommen zu erkennen.

Insofern dann wiederum die Platonischen Gespräche sicher noch weiter abgehen von der detaillirten Wirklichkeit der Sokratischen Gespräche, als die von Xenophon berichteten, so ist deren Inhalte allerdings ebenfalls kein geschichtliches Detail für jene zu entnehmen. Es giebt dagegen eine

culturhistorische Seite einer bedeutenden Persönlichkeit, die mit zu ihrer Wirklichkeit gehört. Und diese Seite, welche Platon in hohem Grade hervorhebt, musste nach dieser Quelle mit Maass und innerhalb gewisser Grenzen benutzt und hervorgehoben werden. Sie bildet eine geschichtliche Umgebung und man muss sich, so scheint es, begnügen, an ihr die von beiden Quellen, von Platon und von Xenophon, und ferner von Aristoteles dem Sokrates zugeschriebenen Sätze zu würdigen und zu verstehen. Für diese culturhistorische Seite ist Aristophanes ein anderer, s. z. s. negativer Zeuge. Man wird bemerken, dass ich in dieser Art verfuhr, indem ich dem Sokrates Etwas beizulegen mich sträubte, was *nicht* von jenen Quellen gemeinschaftlich ihm zugeeignet ist.

Wenn ich der Platonischen „Apologie" stellenweise ein besonderes Gewicht für einzelne Daten aus der Lebensgeschichte des Sokrates einräumte: so geschah es, weil es mir zunächst feststeht, dass diese Schrift wirklich von Platon ist. Die Aristotelischen Zeugnisse sprechen für ihre Aechtheit, wie ich in der kleinen Arbeit „über den Geist und die Ordnung der Platonischen Schriften beleuchtet aus Aristoteles" hervorgehoben habe. Dass sie ächt sei, darauf kommt für ihre Benutzung das Meiste an. Denn ob sie, wie Riddell in seiner Ausgabe der Apologie neuerdings meint, ein durchaus rhetorisches Kunstwerk sei, oder ob, nach Schleiermacher, eine zwar sachgetreue, aber doch jedenfalls für Platon charakteristische und nur diesem allein eigene Nachbildung der Sokratischen Vertheidigungsrede, das scheint mir für den Gebrauch, den man von ihr für die Lebensgeschichte des Sokrates macht, von untergeordneter Bedeutung. Gesetzt, sie wäre ein rhetorisches Kunstwerk, so wird sie unter dieselben Gesichtspunkte fallen, wie die übrigen mehr dramatischen

Kunstwerke Platons, deren culturhistorische Gesichtspunkte theilen und also die oben angedeutete Anwendung dieser Gesichtspunkte gestatten. Die Apologie wird auch als Kunstwerk keine falschen Data oder Facta über das Leben des Sokrates gegeben haben, um so weniger, weil sie sich an die Thatsache der Anklage, d. h. an eine Thatsache anlehnt, die nicht fingirt werden konnte, wie vielleicht manche Situation und Scene in den übrigen Schriften Platons fingirt wurde. Man hat aber wohl ein Recht dem geschichtlichen Sokrates ein solches Bewusstsein seines Lebens und Strebens zuzuschreiben, wie es die Apologie schildert und die Kunst des Platon bestände, in diesem Sinne betrachtet, doch mehr in der Reproduction, als in der Fixion.

Inhalt.

Seite

Einleitendes 1

Quellen und Quellen-Kritik 2

(Sokrates kein Schriftsteller. — Eigenthümlichkeit der Quellen. — Aristophanes. — Platon und Xenophon. — Deren persönliches Verhältniss zum Sokrates. — Culturhistorische Seite der Platonischen Schriften. — Reminiscenzen des Sokrates in den Quellen. — Treue der culturhistorischen Schilderungen Platons. — Ueber Phädon 96—102[a]. — Ueber Platons Darstellung des Verhältnisses zwischen Sokrates und Parmenides. — Das Verhältniss zwischen Sokrates und den Sophisten, nach Platon, geprüft. — Prüfung späterer Notizen über Lehrer des Sokrates. — Ueber Diotima. — Archelaos und sein Verhältniss zum Sokrates —.)

Sokrates als Werdender. 41

(Geburt und Erziehung — Philosophische Genesis. —)

Das Sokratische Dämonion 55

Sokrates als Gewordener 71

(Motive des öffentlichen Auftretens. — Chronologische Bestimmung des Anfangs des Verkehrs. — Die Kreise, worin sich Sokrates bewegte. — Aeusseres Verhältniss der Sophisten und des Sokrates zur Zeit und zu einander. — Inneres Verhältniss der Lehren der Sophisten und des Sokrates. — SokratesLehre. — Wissenschaftlicher Trieb — Beschränkung auf die Ethik. — Methode. — Tugend — Wissen. — Die Ethik keine Nützlichkeits-Theorie, nicht ohne principiellen Zusammenhang mit dem Guten. — Weg und Ziel der Sokratischen Ethik. —)

Sokrates als Bürger Athens 115

Der Charakter des Sokrates 145

Sokrates auf der Bühne 149

Process und Tod des Sokrates 156

Druck-Berichtigungen.

(Die grössere Zahl bedeutet die Seite, die kleinere bedeutet die Zeile. Hier ist einfach bemerkt, wie zu lesen ist, nämlich:)

3, 15 v. u. dem; **12**, 14 v. o. Arginusischen; **34**, 19 v. o. *γὰρ* und *αὐτὸς*; **das.** 21 v. o. *ᾐσθόμην* u. 2. v. u. worin; **38**, 18 v. o. Anaxagoras; **39**, 13 v. o. *ἐπιδημίαι*; **42**, 2 v. o. Lasaulx u. das. 20 v. o. dies (anstatt die) u. **das.** 26 v. o. Aeschylos; **43**, 1 v. u. *γενναῖα* u. **das.** 20 v. u. es; **44**, 5 v. o. Thukydides; **das.** 7. v. o. Meletos; **46**, 11 v. o. allgemeinen; **58**, 7 v. u. Schriften; **62**, 11 v. o. der; **65**, 18 v. u.: (nach dann); **71**, 5. v. o. diesem; **75**, 11 v. u. stelle »m« dicht an »eine«; **94**, 19 v. o. 1086 u. **das.** 20 v. o. *ἕκαστον*; **101**, 7 v. u. Bestimmungen; **109**, 14 v. u. das (anstatt dass); **111**, 16 v. u. anerkannten; **154**, 13 v. u. 3 (nicht 2); **161**, 23 v. u. Asebeia.

Einleitendes.

Der Einfluss des Sokrates auf die Culturgeschichte übertrifft den vieler Männer, welche mit ihm die Bezeichnung als Philosophen theilen und nicht weniger, als er, die Wissenschaft förderten. Sokrates war mehr, als Mann der Wissenschaft. Er war praktischer Philosoph, nicht bloss Gedanken-Wecker, auch Sitten-Prüfer; er war, ohne sich Lehrer zu nennen, Volkslehrer, Reformator von Beruf.

Zwar in der politischen Geschichte seiner Vaterstadt spielte Sokrates so wenig eine Rolle, dass er in den doch vorhandenen gleichzeitigen Quellen über sie, in den Geschichtsbüchern des Thukydides gar nicht und in des Xenophons »Hellenika« nur einmal in Anlass einer der wenigen Gelegenheiten erwähnt wird, wo er aus dem Niveau seines Lebens hinaus in einer, von dem Historiker nicht wohl zu übersehenden Weise auftrat. Seine Wirksamkeit dagegen auf jenen, den Kreis der politischen Schaubühne Athens umgebenden weiteren Umkreis der geistigen und sittlichen Interessen bewegte Gegner und Freunde gleichmässig schon damals und hinterliess der Nachwelt ihre Zeugen in den Werken eines Aristophanes, eines Platon und Xenophon. Ein »Sonderling« der ewigen Art, ein Weisheit Liebender und auf sie Prüfender im Leben und Handeln, wie in Gesinnung und Worten, zog er Widersacher und Mitwirkende schon damals an, wie er noch heute anzieht mit der frischen Kraft der Ursprünglichkeit. Ihn traf Missverständniss und Verkennung Widerstrebender, wie er Verehrung Anerkennender fand. Jenen erschien die Schärfe seiner dialektischen Prüfung, der rastlose Sporn unermüdlichen Suchens als Sophistik verderblichster Art, diesen als Quelle edelster Weisheit. Was jenen wie Truggebilde und Wolke sich darstellte, war diesen die scheinzerstreuende Tiefe innerer Gediegenheit. Gegner können seine, auch den Tod überwindende Stärke der Resignation nicht leugnen, welche Freunde bewundern als Treue an sittlichen Aufgaben. Wie

er lebend wirkte im Widerstreite der Interessen, so wirkt er im Tode noch immerfort in der Stetigkeit seiner Richtung.

Auf dem Urboden der Humanität, auf dem solche Wirkung allein erklärlich, ist es ein erhebendes Zeichen, dass ihre Spur, neben Sokrates, an noch anderen der tüchtigsten Gestalten seiner Zeit erscheint. Freilich ist die Spur, wie dort, so hier, nur in einem ähnlichen Widerstreit der geistigen Interessen humaner und vulgärer Art kenntlich. Meistens führte derselbe auch nicht zu einem so drastischen Conflict, wie dies beim Sokrates der Fall war. Zwar Anaxagoras oder Diagoras waren ähnliche Opfer priesterlicher oder vulgärer Verketzerung, aber auch Perikles, der grosse Politiker im Dienste der Atheniensischen Hegemonie, welcher des Ruhms als solcher vollauf sich freute, stand mit einem Theile seiner menschlich edelsten Bestrebungen im Gegensatz zu seiner Zeit und hatte eine Seite der Persönlichkeit, die nicht ohne Angriffe blieb und die ein Aristophanes, als Verfechter des Vulgären, an ihm so gut hätte angreifen können, als er sie an Sokrates wirklich angriff.

Quellen und Quellen-Kritik.

Darüber, wie Sokrates der wurde, als der er als Mann im Leben und im Umgange in Athen erscheint und über das Auftreten auch des Gewordenen selbst, ist die Kenntniss um der Beschaffenheit der Quellen willen schwierig.

Schriftsteller war Sokrates selbst nicht. Aufzeichnungen von eigener Hand, wenn sie vorhanden, würden wesentlich zur sicheren Kenntniss seiner Persönlichkeit und Lehre nützen können. Zwar ist dieser Mangel wiederum bezeichnend für den Mann. Grundsätzlich, wie es scheint, strebte er nicht nach dieser Art der Mittheilung und Einwirkung auf Andere. Er ging in den Beruf unermüdlicher, lebendiger Dialektik, nachdem er ihn ergriffen hatte, voll auf.

Welcher Reiz in seiner Dialektik lag, beweist der Umstand, dass Sokrates, obwohl selbst kein Schriftsteller, Schöpfer einer ganz neuen Gattung der Literatur wurde. Sie durchlief von einfacheren Denkwürdigkeiten und Memoiren bis zu den mimisch-dramatischen Kunstwerken eines Platon gar mannichfache Entwicklungsstufen. Von ihrem Reichthum geben die Verzeichnisse der Schriften der Sokratiker beim Diog. L. einen Begriff. Dieser Literaturzweig legt von der Bedeutung des unmittelbar gesprochenen Wortes im Munde des Sokrates und von Gedanken, die es weckte und erregte, ein glänzendes Zeugniss ab. Sowohl in Rücksicht auf unsere

Kenntniss des charakteristischen Sokratischen mündlichen Verfahrens, als auch in Hinblick auf den Schaden, den unsere Einsicht in dieses offenbar so üppig entwickelte und verschiedenartig nüancirte Gebiet der Attischen Literatur erlitten hat, gehört der Verlust zahlreicher Gespräche eines Antisthenes, Aeschines und wohl auch vieler anderen Sokratiker nicht zu den geringsten, durch die Ungunst der Zeiten verursachten Uebeln [1]).

Die nächsten und wichtigsten, noch erhaltenen Quellen zur Kenntniss des Sokrates sind die Schriften Platons und Xenophons und die Komödien des Aristophanes oder genauer dessen »Wolken« und Einzelnes in den »Wespen« und »Fröschen.«

Diese Schriften sind aber Quellen eigener Art. Sie sind keine Biographie. Eine Biographie wäre, allem Anscheine nach, auch keine einzige der Schriften aller Sokratiker, deren Titel bekannt sind, während sie selbst verloren gegangen. Wir besitzen eben kein gleichzeitiges, einfaches, zusammenhängend referirendes Denkmal.

Am besten würde das Leben und die Beschäftigung des Sokrates unserer Kenntniss durch Tagebücher näher gebracht worden sein, wenn irgend einer seiner Zeitgenossen und Schüler daran gedacht hätte, sie aufzusetzen. Durch Tagebücher, die über die täglichen Vorkommnisse und Gespräche unterrichteten, würde über ein so sporadisches Wirken, wie das Sokratische war, eine authentische Kunde ganz besonders ermöglicht worden sein.

Wie die Quellen sind, und in Folge der eigenthümlichen öffentlichen Natur der Sokratischen Wirksamkeit stehen wir nicht wie vor einem, nach chronologisch bestimmbaren einzelnen Leistungen in genetischer Abfolge von einer Stufe zur andern zu verfolgenden Ausbau philosophischer Lehren. Wir vermögen auch nicht etwa von Jahr zu Jahr den Sokrates in die verschiedenen Kreise seiner lehrenden Thätigkeit zu folgen. Unsere Kenntniss ist vielmehr nicht bloss, was die Sokratische Lehre betrifft, auf allgemeine Grundzüge und einige einzelne Ausführungen, die noch dazu erst mit Hülfe kritischer Vergleichung festzustellen sind, beschränkt, sondern auch, was sein Leben betrifft, ist sie für eine zusammenhän-

1) Ueber den nur relativen Werth der Schriften-Verzeichnisse der zehn Sokratiker, welche Diog. L. ausser denen des Xenophon und Platon erhalten hat, ist kein Zweifel, aber auch nicht, dass die von demselben Diog. II, 61 u. 64 berichteten Ansichten des Persäos und des Panätios keineswegs bezeugen, dass diese Sokratiker, wie die betreffenden Ausnahmen, Antisthenes, Aeschines, keine Schriftsteller überhaupt waren. Vergl. meine Schrift »die Frage über Geist und Ordnung der Platonischen Schriften beleuchtet aus Aristoteles« S. 57 u. 58.

gende Darstellung ohne alle mit ausdrücklich biographischer Tendenz aufgezeichnete Anhaltepunkte.

Dabei ist nur an die erwähnten Quellen, an Aristophanes, an Platon und Xenophon gedacht. So starke Ansprüche sie an die Kritik stellen, ihnen ist wenigstens der Vorzug eigen, entweder gleichzeitig oder doch unmittelbar nachher auf Sokrates Bezügliches überliefert zu haben und selbst noch erhalten zu sein. Sie ermöglichen doch durch ihre Vollständigkeit eine kritische Betrachtung auf eigenem Grund und Boden. Einzelne wenige allerdings auch gleichzeitige oder wenig spätere Ueberlieferungen, auf Sokrates bezüglich, von anderen Schriftstellern sind dagegen bereits durch andere Hände gegangen und insofern unsicherer. Bemerkt man dann an gar vielen späteren überlieferten Einzelheiten ihre zweifelhafte Natur aus dem an ihnen zu Tage tretenden offenbaren Zurückgehn auf jene älteren Quellen; bemerkt man, dass sie aus Stellen derselben herausinterpretirt sind, Umdichtungen geschaffen haben: so findet man sich einer mit der Entfernung der Zeit steigenden immer unsichereren Tradition gegenüber, welche in den genannten Einzelheiten sich noch keineswegs erschöpfte. Vielmehr gesellte sie ihnen viele andere, in Schul- und Gelehrten-Kreisen erzeugte, in Klatsch und bonmots Ausdruck gewinnende, aus Jalousie oder einseitiger Bewunderung hervorgegangene Anecdoten. Die dürftige und spät zusammengestoppelte Notizen-Sammlung des Diog. Laert. über Sokrates liefert einen Beweis dieser vielgeschäftigen Mythe [1]).

Je grösser das Bedürfniss ist, dem Wust späterer Berichte gegenüber auf die gedachten erhaltenen gleichzeitigen Quellen zurückzugehen, desto gerechtfertigter ist der Wunsch, nach diesen dann auch das Sichere möglichst festzustellen. Es ist aber schwierig, da diese Quellen, unter sich ganz verschiedener Art, jede einer ganz verschiedenen Tendenz folgt.

Eine Quelle mit der Tendenz, durch eine Bühnendarstellung ein anwesendes Publikum heiter zu stimmen oder, wenn ihr eine moralische Tendenz zugeschrieben werden könnte, auf heitere Weise über die wahre Beschaffenheit eines dargestellten Bühnenhelden zu belehren, — eine solche Quelle bildet im eigentlichen Sinne des Worts keine Darstellung über die betreffende Persönlichkeit, als vielmehr eine Epoche im Leben derselben. Es ist immerhin ein glücklicher Fall, dass aus den »Wolken« des Aristophanes auf die Charakteristik des Sokrates von einer verschiedenen Seite ein Licht fällt. Namentlich dient die Aristophanische Satire durch ihre, weit über die engen Grenzen der Tendenz der Xenophontischen

1) Vergl. darüber u. A. Cobet in den N. lect. S. 540.

Denkwürdigkeiten hinausgehenden Gesichtspunkte auf die Beziehungen des Sokrates zur Bildung und zur Cultur seiner Zeit, so verschieden sie ist von der Platonischen Darstellung, zu sprechendem Beweise dafür, dass die culturhistorische Seite dieser letzteren begründet und ein Spiegel der Wirklichkeit ist, in der sich Sokrates bewegte. Immer aber haben wir in dem Aristophanischen Sokrates nur einen »Sokrates der Bühne«, der neben dem wirklichen eine Zeit lang und sogar eine Reihe von Jahren herging, stehend unter den Gesetzen der komischen Kunst und seiner eigenen originalen Sphäre durch sie entrückt. Ganz abgesehen davon, ob dieser »Sokrates der Bühne« dem wirklichen entspricht oder nicht entspricht; er gilt nur für die Zeit der Schaustellung, ist nur das Bild, wie es damals dem Komiker sich darstellte, um dem Volk mit Effect vorgeführt zu werden, bietet also nur Züge zu dem Gesammtbilde, das schwerlich eine dauernde Bedeutung erlangt hätte, wenn es nicht noch weiter und umfänglicher bekannt gewesen und geworden wäre. Der Quelle und der Entwicklung des Sokrates trug das Aristophanische *Ingenium* kein Interesse entgegen. Es brauchte das freilich auch nicht, um seiner Kunst Genüge zu thun. Insofern kann auf eine nähere Charakterisirung dieser Quelle bis dahin verzichtet werden, wo die spätere Darstellung den »Sokrates der Bühne« neben den wirklichen zu stellen haben wird.

Von den Tendenzen einer Kunst, wie der Aristophanischen Komödie, waren Platon und Xenophon in der Darstellung des Sokrates nicht behemmt, ob zwar namentlich der erstere den Gesetzen einer anderen Kunst gehorchte. Er ist es ja, der das Sokratische Gespräch recht eigentlich in künstlerischem Sinne zur mimisch-dramatischen Höhe emporhob.

Auf den ersten Anschein, insofern mit einer künstlerischen Tendenz eine freie Umbildung der dargestellten Person verbunden ist, müsste Platon im Vergleich mit Xenophon eine geringere geschichtliche Wahrheit über Sokrates bieten. Xenophon zeichnete wenigstens in den Memor., wie er I, 3, 1 sagt, so viel von den Sokratischen Gesprächen auf, als ihm im Gedächtniss war, und zwar ohne besondere Kunst.

Bei näherer Prüfung schwindet jener Anschein. Es kommt ein anderes Resultat heraus, nicht freilich das umgekehrte, dass Platon der geschichtlich treuere Referent sei.

Vielmehr sowohl in den Platonischen als Xenophontischen Schriften begegnet Sokrates einem mehr oder weniger ähnlichen Spiegelbilde der Wirklichkeit. Es lässt sich nicht einseitig entscheiden, ob Xenophon oder Platon der Wirklichkeit gerechter wird. Die Wirklichkeit liegt in einem dritten Punkte ausser ihnen. In diesem Punkte erscheint Sokrates, um mit

Schleiermacher zu reden [1]), als »derjenige, der er einestheils gewesen sein kann neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als Sokratisch aufstellt und der er anderntheils gewesen sein muss, um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er thut, in seinen Gesprächen aufzuführen.« Xenophons Darstellung muss gewissermaassen zu dem Punkte, wo der wirkliche Sokrates steht, hinaufgeführt werden. Sie entbehrt vielfach in dem, was sie als von Sokrates gethan oder gelehrt berichtet, nicht bloss der Lebensfrische und Naivität der Wirklichkeit, wie sie von der Kunst wenigstens nachgeahmt werden kann. Sie lässt nicht bloss gar oft an Aeusserungen des Sokrates den vollständigen Zusammenhang, in den sie fielen, namentlich in den Memor., auf die es am meisten ankommt, vermissen. Sie schiebt nicht bloss eigene Argumentation unter und ein, wo die Sokratische zu wünschen wäre [2]). Sie stellt auch den philosophischen Impuls verblasst und das Princip verkürzt dar. Um im Gegensatz dazu in den Platonischen Schriften wieder erkannt zu werden, liegt für den historischen Sokrates das Maass, wornach er zu messen ist, in dem Verhältniss, wie es zwischen dem Urheber und dem Ausbildner der Lehre besteht. Anwendbar machen lässt sich ein solches Maass, insofern ja aus der Blüthe auf den Keim zu schliessen ist. Unter Beachtung des Zusammenhangs und der Consequenz der normalen Lehren, insofern sie im Wesentlichen beim Platon und Xenophon gemeinschaftlich sich finden, wird das von Sokrates Vorgebildete aus seiner Entwicklung und Entfaltung beim Platon bestimmt darzustellen sein. Freilich aber sind unter Beachtung dieses Verhältnisses beider Quellen zur geschichtlichen Wirklichkeit für die Sokratische Lehre nur Grundzüge zu gewinnen. Ueber sie darf die Darstellung derselben nicht hinausgehn, ohne entweder mehr oder weniger des Platonischen oder des Xenophontischen aufzunehmen.

Die Sokratische Lehre kann später nicht dargestellt werden, ohne dass das hier im Allgemeinen Gesagte vielfältig im Näheren belegt wird. Jetzt sind für das Gesagte die Gründe geltend zu machen, die theils in dem persönlichen Verhältnisse beider Schüler zu dem Sokrates, theils in der vergleichungsweisen Berechtigung ihrer verschiedenen Auffassungen beruhen.

Sagt Xenophon a. a. O. zwar, dass er die Denkwürdigkeiten nach dem Gedächtniss aufzeichnete, so behauptet er

---

1) »Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen« in den sämmtlichen Werken Abth. 3, Bd. 2, S. 297, unten 298.

2) Vergl. Krische: Forschungen S. 207 ff.

doch nirgends, dass sie wörtliche Copien wirklich gehaltener Gespräche sind und die von Weiske darin gefundenen tachygraphischen Nachzeichnungen sind seit Schneiders Widerlegung nirgends wieder behauptet. Gewisse von ihm berichtete Gespräche, wie das des Perikles mit Alkibiades (1, 2, 40 ff.), da sie aus einer Zeit stammen, wo Xenophon noch Kind, vielleicht noch nicht einmal geboren war, zeigen, was es mit jener Aeusserung auf sich hat. Sie stammen theilweise aus zweiter Hand und sind nach Hörensagen eingeflochten.

Man vergegenwärtige sich auch den Sokratischen Verkehr nach seinem Einflusse auf die Wiedergabe der Gespräche Seitens seiner Zuhörer. Die einzelnen, unter sehr verschiedenen Verhältnissen und mit sehr verschiedenen Leuten gehaltenen Gespräche konnten einen, an dem Einzelnen haftenden Zuhörer den Zusammenhang der leitenden Idee, der durch alle ging, leicht übersehen lassen, der einem anderen tiefer blickenden Zuhörer nicht entging. Es ist nur ein beredtes Zeugniss des vorhandenen Zusammenhangs, wenn auch Xenophon die tiefsten Sokratischen Sätze fast alle kennt, obwohl freilich neben den einzelnen Gesprächen, von denen er das Gerippe giebt, mehr oder minder zufällig anführt. Sätze der Art sind der von der das All beherrschenden Vernunft, der von dem Begriff, auf den Sokrates Alles hinzuführen pflegte, der von der Tugend als Wissen, der, dass der vorsätzlich Fehlende besser sei, als der unvorsätzlich Fehlende. Freilich wiederum ist es auch kein eben glänzendes Zeugniss für die philosophische Befähigung des Xenophon, dass er Sätze, bestimmt, den Geist und das Leben des Sokratischen Verkehrs zu entschleiern, dem Organismus seiner Gespräche nicht lebendiger einzuweben versteht.

Wie Xenophon ausser den Memorabilien, die er nach dem Gedächtniss aufzeichnete, den auch die Gesprächsperson Sokrates enthaltenden »Oeconomen« verfasste, an dem die selbständigere Reproduction eher, als an jenen erkennbar sein dürfte, so nähern sich unter den Platonischen Schriften, deren durchgängig freie und künstlerische Verarbeitung philosophischer Gedanken feststeht, die »Apologie« und der »Kriton« im Gegentheil geschichtlich treuen Berichten. Es ist das ein Verhältniss, wohl geeignet die ausschliessliche Benutzung einer der beiden Quellen für Darstellung des Sokratischen einseitig erscheinen zu lassen. Die »Apologie« aber, an deren Aechtheit nicht zu zweifeln ist, und im geringeren Grade auch der »Kriton«, erweisen sich ausserordentlich fruchtbar für die Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Sokrates.

Xenophon und Platon waren beide, soweit die Dauer ihres Umgangs mit Sokrates bestimmenden Einfluss darauf übte, wohl befähigt, ein getreues Bild des Lehrers zu überliefern.

Nach neueren Forschungen [1]) ist die frühere Annahme [2]), dass Xenophon 445 oder 444 (oder gar 450 nach der Nachricht des Stesiklides bei Diog. L. II, 56) geboren sei, mit der anderen, aus Stellen der Anabasis gründlich erhärteten Annahme vertauscht, dass sein Geburtsjahr vielmehr bedeutend weiter zwischen 431 und 429 herunterzurücken ist. Er wäre demnach nur um Geringes älter gewesen, als Platon, dessen Geburtsjahr wahrscheinlich 428 v. u. Z. war. Von letzterem ist eine Sage beim Diog. L. III, 6 überliefert, dass er seit seinem 20. Jahre Umgang mit Sokrates hatte. Den Beginn des Xenophontischen Umgangs mit Sokrates kennen wir nicht. Begann derselbe früher, als der Platons, so war dagegen Xenophon namentlich während der höchst wichtigen Periode gegen das Ende des Sokrates in Unternehmungen verwickelt, die ihn räumlich und geistig weit abzogen von demselben.

Wie hinsichtlich der Dauer und Stetigkeit des Verkehrs der Vorzug eher beim Platon, als beim Xenophon zu sein scheint, so stehn sie sich hinsichtlich der Vertrautheit und Benutzung desselben wenigstens gleich. Viel ist darüber freilich nicht zu sagen. Was Xenophon betrifft, so nahm er in der wichtigen Angelegenheit seines Lebens, als er die Aufforderung erhielt, nach Asien in die Umgebung des jüngeren Cyrus zu kommen, den Rath des Sokrates in Anspruch, der ihn an sich selbst und an das Orakel zurückwies. Was Platon betrifft, so enthält der siebente unter den sog. Platonischen Briefen in dieser Beziehung Einiges. Da es jedoch mit der Aechheit dieses Schriftstücks höchst zweifelhaft steht, fällt kein grosses Gewicht auf die Ueberlieferung darin, dass den Platon, als er zur Zeit der dreissig Oligarchen, in seinem 24. oder 25. Lebensjahre und zur Zeit der Rückkehr der Stadt zur Solonischen Verfassung wiederholte Neigung für eine politische Thätigkeit verspürte, wiederholte Rücksicht auf Sokrates davon abgehalten habe. Dennoch ist die enge Vertrautheit zwischen beiden, die darin angedeutet liegt, nicht zweifelhaft. Manches andere Factum bezeugt sie. So namentlich das, von dem die »Apologie« berichtet, dass Platon es war, der neben Kriton, Kritobulos und Apollodoros die Bürgschaft für jene grössere Strafsumme zu übernehmen bereit war, die sich der Angeklagte über sein eigenes Vermögen hinaus im Interesse seiner Freisprechung zuzuerkennen nachgiebig zeigen sollte [3]). Sollen ausserdem die Schriften beider zeugen: so verfasste ja Xenophon, wie er in eigener Person zu erkennen giebt,

1) Von Cobet N. L. 535 u. Bergk im Philol. 18, 247.

2) Krügers in: de Xenophontis vita (Halle 1832), Bährs in Pauly's Realencyclopädie VI, b., 2791, auch F. Rankes im Berliner Progr. v. 1851.

3) Der Pseudo-Xenophon in der sog. Xenophontischen »Apologie« 23 kommt für das Gegentheil nicht in Betracht.

seine Erinnerungen unter den Eindrücken höchster Liebe und Achtung für den Mann. Wenn aber Platon in künstlerischer Weise in allen Schriften sich mit seinem Lehrer auf das Innigste identificirt, so dass dieser auch der Repräsentant der von ihm selber weiter entwickelten Sokratischen Gedanken ist: so kann das als ein eben so gewichtiges Zeugniss für eine gleich hohe Verehrung und Liebe zu dem Lehrer gelten.

Nachdem oben gesehen ist, dass die Versicherung des Xenophon, seine Gespräche in den Memor. aus der Erinnerung aufgezeichnet zu haben, keine Bürgschaft giebt wir sagen nicht für die wörtliche Treue, sondern viel weniger für die Treue der Auffassung des Zusammenhangs und Geistes der Sokratischen Lehre, ist hinsichtlich der Platonischen Schriften hinwiederum ebenfalls zu beachten, dass die Sokratik freilich für sie der Mutterboden ist, dem sie entwachsen sind, doch auch nur dies. Ebenso ist die geschichtliche Persönlichkeit ihres Urhebers für die Gestalt, die Platon unter ihrem Namen auftreten lässt, zwar der Grundtypus, doch auch nicht mehr. Die Wirklichkeit, in welcher Sokrates lebte, *hat* in der Platonischen Darstellung wesentlich schon vermöge des schriftstellerischen Gesichtspunktes aufgehört, die gesammte Wirklichkeit zu sein. Diese Wirklichkeit war vielseitiger und die abweichende Xenophontische Darstellung, in ihr nicht weniger, als jene, begründet, hat ebenfalls Anspruch auf Wahrheit. Wie aber wiederum in letzterer nicht die unmittelbare Sokratische Wirklichkeit mit dem ihr eigenen Colorit: so darf die Platonische Originalität, welche in jenen Mutterboden ihr eigenes Gewächs pflanzte, die alle Consequenzen aus der Sokratik eigenthümlich zog, nicht mit der Eigenthümlichkeit des Sokrates, nach der wir forschen, verwechselt, über sie nicht vergessen werden.

Stehen wir so in den Schriften beider Schüler, wie schon gesagt, einem Spiegelbilde des Sokrates gegenüber, dem es an wahren Zügen nicht fehlt, so ist freilich der kritische Gebrauch derselben unerlässlich. Jedoch dieser hat dann doch bei beiden ferner auch zu berücksichtigen, dass in den Xenophontischen Memorabilien nur eine Reihe einfacher Gespräche, aus der Manneszeit des Sokrates berichtet, ohne alle weitere Gesichtspunkte auf die culturgeschichtlichen Verhältnisse und ohne besonderes Interesse für die Genesis des Mannes vorliegt, während in den Platonischen Schriften sowohl jene Gesichtspunkte herrschen, als dieses Interesse in hohem Grade sich bemerklich macht.

Es giebt ja hinsichtlich der Geltendmachung, wie der Auffassung einer Persönlichkeit eine in engeren Gränzen ihrer nächsten Bethätigung und Lebenssphäre gehaltene und eine andere Seite ihrer weiteren, culturgeschichtlichen Bedeu-

tung. Je nach dem Vorhandensein oder Vorherrschen der einen oder anderen Seite können auch für ungefähr gleiche Zwecke geschriebene Darstellungen der Persönlichkeit doch wesentlich von einander abgehen. Nun sind mit dem Blick auf die culturgeschichtliche Bedeutung des Sokrates die Platonischen Schriften alle, auch diejenigen geschrieben, worin die andere Seite auch gilt, wie die »Apologie«, der »Kriton«. Hingegen geht jener Blick den Xenophontischen Erinnerungen ab, in welche des Sokrates allgemeine Bedeutung erst von dem Leser, der sich derselben erinnert, in dem er sie vermisst, hineingelegt wird. Welche Stelle Sokrates in der Reihe der Philosophen einnimmt, und was seine Lehre im Vergleich mit früheren und späteren Lehren und Versuchen bedeutet, sagt mit ausgesprochener geschichtsphilosophischer Absicht und Tendenz Aristoteles metaphys. 987^{b} 1—3 und vollständiger 1078^{b} 17—31. Platon identificirt den Sokrates mit seiner Ansicht auch da, wo er in der Kritik der Früheren seine Stellung zu diesen gleichzeitig bezeichnen kann. Er thut es so, dass es eine kritische Aufgabe für den Leser ist, diese Identität, oder Sokrates von Platon zu lösen. In Hinsicht aber auf den hier gemeinten culturhistorischen Bezug und Einfluss des Sokrates bietet endlich Xenophon wenig, da er denselben nicht ins Auge fasst und gleichsam nur das eine Glied, nämlich eben Sokrates, beschreibt und kennen lehrt, das andere Glied aber, die volle Bedeutung der vorangegangenen Cultur und der auf dieser beruhenden Umgebung des Mannes fast aussenvor lässt und dadurch offenbar auch die Bedeutung des Sokrates selber schwächt.

Wenn aber selbst in der Platonischen »Apologie«, der am meisten geschichtlich treuen Schrift, ein Mann redet, der sich nicht von gestern her, sondern in seiner, in der Entwicklung der Jahrhunderte beruhenden Bedeutung als Athener fühlt: so hat das um so mehr Gewicht für den geschichtlichen Sokrates, zu zeigen, dass diese Stellung mit zu seiner Persönlichkeit gehört, je näher Alles in der »Apologie« Gesagte, diesem geschichtlichen Sokrates steht. Schriften dann, wie der »Protagoras«, der »Gorgias«, der »Theätetos« bilden wahrhaft culturhistorische Skizzen und Bilder, die auch das Sokratische Bild im Spiegel der Geschichte zeigen. Wenn aber jene, nur die begränztere Seite der Persönlichkeit bietende Xenophontische Darstellung um des Mangels der anderen Seite halber keineswegs ungetreu und unwahr zu sein braucht, aber doch nicht das Gesammte ist, so ermangelt doch auch die, diese weitere und allgemeinere Seite berücksichtigende Platonische Darstellung, um dieses Umstandes willen, trotz aller Fixion, eben so wenig der Treue und Wahrheit.

Die gedachte culturhistorische Bedeutung des Sokrates ist als ein Stück seines Lebens und seiner Thätigkeit im Hinblick auf die Platonische Darstellung hervorzuheben. Keineswegs brauchte der weitere Blick auf die grosse geistige Umgebung die Aufmerksamkeit Platons von den besonderen Eigenthümlichkeiten des Sokrates, von seinen einzelnen Lebensbegegnissen und Gewohnheiten abzuziehen. Die Platonischen Schriften sind sogar reicher an Anklängen und Reminiscenzen in dieser Hinsicht, als die Xenophontischen und überhaupt ist nichts in ihnen, woraus hervorginge, dass Platon im Umgange mit ihm nicht eines gleichen Maasses von Vertrautheit genoss, als Xenophon.

Es ist natürlich, dass beiden Männern ein langjähriger Umgang mit Sokrates in der empfänglichsten Lebensperiode mannichfache Gelegenheit bot, nicht bloss für sich aus demselben allen möglichen Bildungsgewinn zu ziehen, sondern auch das Leben des Lehrers mit all seinem Reichthum an Reminiscenzen aus früheren Zeiten kennen zu lernen. Es ist aber in den von Xenophon offenbar vorwiegend nach persönlicher Beobachtung aufgezeichneten Memorabilien ein viel grösserer Mangel, als in den Platonischen Schriften, an solchen ungezwungen aus dem Schatze einer auch über die Zeit des persönlichen Umgangs hinausreichenden Erinnerung geschöpften Bemerkungen und gleichsam lebenden Aeusserungen des früheren Sokrates, wie sie für die Kenntniss des Mannes, so für die Glaubwürdigkeit des Berichtenden sehr wichtig sind.

Man kann bedauern, dass die Platonischen Schriften nicht noch mehrere und theilweise genauere solcher Erinnerungen enthalten, als wirklich darin sind. Doch manche hin und wieder in die Sokratische Unterhaltung derselben eingestreute Reminiscenz beweist zur Genüge, dass dem Platon mancherlei bekannt geworden war. Er hat den Lehrer öfter über ein, weit über die Zeit seines Umgangs und seiner Geburt hinausliegendes Begegniss in seinem Leben sich äussern hören. Eine Reminiscenz in diesem Sinne ist es, wenn Sokrates z. B. dem Gorgias gegenüber in dem nach diesem Sophisten genannten Gespräch 455e erwähnt, einst selber, — es war in den Jahren 445—440 v. u. Z. — den Perikles über den Mauerbau reden gehört zu haben. Von mancher in verhältnissmässig frühere Zeiten vor seinem eigenen Umgang mit Sokrates von Platon verlegten Scene seiner Schriften, wie derjenigen des »Protagoras«, des »Charmides«, ist freilich Vieles zu Gunsten der Platonischen Kunst und freien Fiction abzuziehen, bevor darin die Wirklichkeit ergriffen wird. Aber an einer ähnlich lebendigen Theilnahme des Sokrates und seiner Freunde an den Sophisten-Unterhaltungen, oder an einem ähnlich bewegten Verkehr in den Palästren und Hallen

ist nicht zu zweifeln. Es war dieser Verkehr jedenfalls viel lebendiger, viel colorirter, als es nach den Xenophontischen Erinnerungen den Anschein gewinnt. Stellt doch dieser in seinem »Convivium« auch mit grösserer und malerischerer Lebendigkeit eine andere Umgangsscene des Lehrers dar.

Die Wahrheit solcher Reminiscenzen in Platonischen Schriften wird indirect erhärtet durch andere darin in Uebereinstimmung mit den Xenophontischen Schriften berichtete Vorfälle aus dem Leben des Sokrates. So sah und hörte Platon so gut, wie Xenophon, was dem Sokrates zur Zeit seines Umgangs begegnete. Er hatte, gleich jenem, Gelegenheit, das Benehmen des Lehrers als Prytanen gegen den, unter ungesetzlichen Formen erzielten Volksbeschluss in der bekannten Sache wider die Feldherren im Kampfe bei den Arginusischen Inseln zu beachten. Gleich jenem wiederum sah er, wie Sokrates der auch ihm, wie Anderen Unwürdiges ansinnenden Tyrannis der sog. Dreissig in der Angelegenheit mit Leon nicht, wie die Anderen, wie ein Meletos, gehorchte. Aber wie Platon in der That ein fähiger und gewissenhafter Augenzeuge so gut, wie Xenophon war, so wollte er gleichzeitig (in der »Apologie«) die gedachten Vorfälle zu Zeugnissen des, seiner reformirenden Thätigkeit sich bewussten Philosophen, seines culturgeschichtlichen Berufs eingedenken Mannes von einem höheren Standpunkte aus, als jener, verwerthen.

Dabei ist in Bezug auf die gedachten politischen Begegnisse im Leben des Sokrates hier zwar zu erwähnen, dass auf ihre Darstellung, was Glaubwürdigkeit betrifft, der dem Platon oder Xenophon zugeschriebene politische Partei-Standpunkt mit Unrecht des Einflusses verdächtigt ist. Doch soll dieser Punkt, so weit er Beachtung verdient, in dem späteren Abschnitt über »Sokrates als Bürger« näher berührt werden.

Was dagegen oben von der Treue und Wahrheit, die trotz ihrer künstlerischen Fixion den Platonischen Schriften in Hervorhebung der culturhistorischen Bedeutung des Sokrates eigen sei, gesagt ist, ist an den hervorragendsten Beispielen hier im Näheren zu begründen. Dass Sokrates im Zusammenhange mit dem geistigen Verkehr Athens und durch Vermittlung dieser Stadt, der ganzen Hellas aufwuchs, ist zunächst ein Umstand, der nur aus der Beschaffenheit dieses Verkehrs und aus dem, was der Mann geworden ist, wahrscheinlich gemacht werden kann. Vergegenwärtigt man sich die damalige geistige Regsamkeit, deren Mittelpunkt zu werden Athen bestimmt war und zu einem Theile schon geworden war, auch nur in allgemeinen Zügen: so darf die Gelegenheit, welche Sokrates fand, um mit den meisten früheren philosophischen Lehren bekannt zu werden, nicht einseitig

beschränkt werden. Es blühen ja die verschiedenen Sprossen der Cultur in innerem Zusammenhang in allen grossen Epochen einer aufstrebenden Volksliteratur gleichzeitig empor. Blicke man, wohin man will in der Culturgeschichte der Völker, immer zeigt sich in ihren bedeutungsvollen Perioden ein mehr oder minder vereintes Aufstreben aller Zweige, so in der Bildung des 14. und 15. Jahrhunderts in Italien, des 16. und 17. in England, wie im 18. und 19. in Deutschland. Den aufstrebenden Charakter der Athenischen Bildung in Sokrates' Jugendzeit wird Niemand läugnen. Wäre aus dem Athen im Beginn des 5. Jahrhunderts v. u. Z. nur die aufkeimende Blüthe der Aeschylischen Dramen erhalten, so reichte sie hin, um zu zeigen, dass ihrer Geburtsstätte jeder andere Saame geistigen Lebens verwandt aufspross. Die Aeschylischen »Perser« gingen aber in der frühesten Kindheit des Sokrates über die jugendliche Bühne Attikas, ein dramatisches Gemälde voll weiter, über Asien und Hellas sich verbreitender Gesichtspunkte. Lebendige Zeugen anderer Art von dem in Athen sich sammelnden Bildungsstoffe und Reichthum fehlen nicht und wenn den Herodot einige Jahre später die Athener in ausgezeichneter Weise, in patriotischem zugleich und wissenschaftlichem Sinne, feierten: so wird sich ihre Stadt auch der Kunde stillerer Forschungen nicht haben verschliessen können, die aus Jonien und Sikelien herandrängte. An manche dieser Forschungen knüpften sich Entdeckungen praktischer Art auf physikalischem Gebiete, wie sie selten unfruchtbar zu sein pflegen. Es ist so wenig zweifelhaft, dass Sokrates von den kosmogonischen Mythen eines Pherekydes, von den Sätzen eines Thales, eines Anaximandros gehört hat, dass es vielmehr die Frage ist, wie dieselben ihm auf der fortgeschritteneren Stufe Athenischer Bildung erschienen.

Gewiss drang die Lebenswoge der Cultur an den Sokrates heran. Die Zeitverhältnisse aber bilden die Grundlage für die Betrachtung einer für die Entwicklungsgeschichte des Sokrates höchst wichtigen Stelle des Platonischen »Phädon« 96—102ª, im Fall sich gleichzeitig aus der Betrachtung der künstlerischen Motive, welche Platon ja bei jedem seiner Gespräche leiteten, die Beziehung auf den geschichtlichen Sokrates wahrscheinlich machen lässt. Ein nicht verächtliches Gewicht fällt auf die Wahrscheinlichkeit dieser Beziehung sogar aus Xenophon, indem derselbe eine Kenntniss des Sokrates von den philosophischen Sätzen der Eleaten, der Atomistiker und des Herakleitos (Memor. I, 1, 14) bezeugt, freilich ohne dieselbe chronologisch zu datiren und ausserdem in der gewissermaassen negativen Form, in welcher dem Sokrates die Speculationen der Naturphilosophen als ziellose, unfruchtbare, sich widersprechende erschienen seien. Wie dieser letz-

tere Umstand mit dem, wie wir sehn werden, von Platon bezeugten frühen regen und wahren Interesse des Sokrates an jenen Philosophemen auf den ersten Blick nicht stimmt, müsste er vielmehr, wenn er in der That berechtigt ist, durch die bereits gezogene und also spätere Consequenz des eigenen philosophischen Verfahrens desselben erklärt werden. Xenophon weiss aber an einer andern Stelle der Memorabilien doch auch wieder zu melden, dass Sokrates mit seinen Schülern die Schriften älterer Weisen zu lesen pflegte. Von diesen Weisen werden nur höchst gezwungen, nach der Ansicht C. Fr. Hermanns, die früheren Philosophen ausgeschlossen. Man darf also umsoweniger annehmen, dass das negative Verhalten des Sokrates gegenüber diesen Philosophen von Unkenntniss derselben bestimmt gewesen sei.

Dass nun die erwähnte Stelle des Platonischen »Phädon« 96—102ª Grundzüge einer Entwicklungsgeschichte des Sokrates enthalte, dafür sprechen auch gewichtige in der künstlerischen Oekonomie der Platonischen Gespräche beruhende Gründe. Wohl darf nicht übersehen werden, dass die Frage nach der Ursache des Entstehens und Vergehens, zu deren Aufklärung jene eingeflochten ist, ein besonderes Gewicht zunächst für den im »Phädon« vorliegenden Gegenstand der Untersuchung hat. Daraus aber lässt sich freilich auf eine von Platon herrührende zweckentsprechende Betonung dieses besonderen Umstandes, nicht jedoch auf eine vollständige Fixion und Andichtung eines dem Sokrates ursprünglich gar nicht eigenen geistigen Processes schliessen. Platon wäre aus dem Tact und Tenor des Gesprächs, welches — wie ideal auch — doch eben am Sokrates das Bild eines sterbenden Weisen schildert, herausgefallen, wenn er seine eigene Entwicklungsgeschichte dort, wo die des Sterbenden so passend ist, untergelegt und beschrieben hätte, während er doch unter dem Sterbenden unmöglich sich selbst dachte und darstellte. Ihn zwang ein künstlerisches Gesetz, dass die vorliegende Entwicklungsgeschichte, wenn er sie überall einfügen wollte, in den Hauptzügen diejenige des Mannes sei, den er sterben sehen lässt. Oder aber auch dieses Bild des Sterbenden stände ohne allen Bezug auf den wirklichen Sokrates da, wäre, wenn die Entwicklungsgeschichte statt die dieses, diejenige des Platon wäre, kein idealisirendes, sondern ein bloss fingirtes.

Zu diesem in der künstlerischen Oekonomie und Gesetzmässigkeit beruhenden Grunde treten andere, von Volquardsen [1]) angeführte Gründe hinzu. Er zeigt, dass die Beziehung

1) In einer im Rhein. Mus. J. 19, S. 514—520 veröffentlichten Abhandlung über die Genesis des Sokrates.

auf den im »Phädon« genannten Anaxagoras allein auf Sokratische Verhältnisse passt. Höchst wahrscheinlich erscheint ebenfalls, was derselbe Gelehrte (a. a. O.) geltend macht, dass der frühe Gewinn eines ureigenen Princips dem Sokrates auf dem geschilderten Wege unbefriedigten Studiums der Naturphilosophen vermittelt wurde.

Chronologisch ist mehr im Allgemeinen, als in genauem Detail die, über die Sophistenzeit hinausliegende Wirksamkeit des Anaxagoras in Athen bekannt, da die allerdings zahlreichen kurzen Notizen über sein Leben und seinen Atheniensischen Aufenthalt aus sonstigen Quellen von Widersprüchen und Unklarheiten nicht frei sind. Platon liefert jedoch zwei bedeutsame Thatsachen. Nach »Phädros« 270ª hatte Perikles für seine staatsmännische Redekunst das Colorit des Erhabenen aus der, ohne Zweifel vor oder in den Beginn seiner politischen Aera fallenden persönlichen Bekanntschaft mit Anaxagoras und seinen Studien entlehnt. Nach der Stelle des »Phädon« aber verdankte Sokrates nicht etwa persönlichem Umgang mit demselben Philosophen seine Einsicht in dessen Lehre, hatte dieselbe vielmehr aus der Lecture seines, damals mit dem Interesse einer neuen Erscheinung ihm bekannt gewordenen Werkes geschöpft. Sokrates war eben noch keine öffentliche Person.

Wie es sich auch mit der Wahrheit der Daten über die erste Ankunft des Anaxagoras in Athen verhalten mag [1]), kein Zweifel, dass der »Phädon« seine Thatsache aus der Sokratischen Entwicklungsgeschichte vor die äusserste Gränze der Sophistenzeit um 445 v. Chr. verlegt. Dann deuten auch jene Daten auf eine so umfangreiche und zugleich so weit zurückliegende Periode, dass in ihr ein Platz darin, übereinstimmend mit jener Platonischen Angabe, unbedenklich als das entsprechende Complement zu jenem Ausdruck des Sokrates, dass er, *νέος ὤν*, die geschilderte Entwicklung durchgemacht habe, sich findet.

Aber die Annahme dieser Thatsache ist zu wichtig, als dass dem Missverständniss, sie beruhe auf einer Verwechslung des Platonischen mit dem Sokratischen Standpunkte nicht noch durch eine etwas vollständigere Besprechung vorgebeugt werden müsste.

Allerdings vollzog sich die eigenthümliche Platonische Ausbildung der Sokratik auf dem Wege einer Kritik, welche dem Platon ebenfalls eigenthümlich war. Aber indem dies anzuerkennen ist, sind doch die der Kritik zu Grunde lie-

---

1) Sei es unter dem Archontat des Kalliades um 480, sei es unter dem des Kallias um 455 v. u. Z. Vergl. die Angabe des Demetrios Phalereus beim Diog. L. 1, 3, 7.

genden Bezüge, weil verwachsen mit der culturgeschichtlichen Bedeutung des geschichtlichen Sokrates, nicht als von Platon vollständig und ihrem, so zu sagen allgemeinen Gewichte nach fingirte zu betrachten, weil dies so viel hiesse, als der Kritik den Boden entziehn, in dem sie wurzelt. Wie dies unmöglich ist, so waltet in den Platonischen Stellen, wo Sokrates in Beziehungen zu den philosophischen Zeitgenossen tritt, das Gesetz historischer Wahrscheinlichkeit, nach welchem die im Detail fingirten Bezüge im Allgemeinen nicht bloss möglich, sondern wirklich waren und nach welchem der künstlerischen Fiction ihre historische und nothwendige Wahrheit eigen blieb.

Es sind hier einzelne Aeusserungen Zellers bei Gelegenheit seiner Besprechung über das Leben und die Zeitverhältnisse des Parmenides [1]) einzuflechten. In ihnen handelt es sich nicht um die obige Stelle im »Phädon« des Platon hinsichtlich der Bedeutung derselben für die Beziehung zwischen dem geschichtlichen Sokrates und dem Anaxagoras. Zeller betrachtet dort einige andere für die Beziehung zwischen Sokrates und Parmenides und Zenon wichtige Platonische Stellen und Scenen. In der bekannten Stelle im unzweifelhaft ächten Platonischen »Theätetos«, 183^{e}, bekennt Sokrates, dass er, noch sehr jung, *πάνυ νέος*, mit dem damals schon sehr bejahrten, *πάνυ πρεσβύτῃ*, Parmenides zusammen gekommen sei. Dieses, an jener Stelle durchaus wie gelegentlich und gleich einer Reminiscenz klingende Bekenntniss, welches, ohne den Sinn und Zusammenhang der Stelle, worin es steht, zu stören, ganz wohl hätte fehlen können, findet in dem, neuerdings stark, unserer Ansicht nach aber mit Unrecht in seiner Aechtheit angezweifelten Gespräche »Parmenides« seine scenische Anwendung und Verwerthung.

Zeller knüpft an diese Vorkommnisse der Platonischen Schriften an, um zu behaupten, dass darin kein geschichtliches Zeugniss für eine Zusammenkunft zwischen Parmenides und Sokrates liege. »Weil« — so meint er in Bezug auf das Platonische Gespräch »Parmenides« — der Inhalt desselben jedenfalls nicht geschichtlich sei, hindere nichts, anzunehmen, dass auch jene vom Platonischen Sokrates behauptete Zusammenkunft ebenfalls nicht geschichtlich sei, einer geflissentlichen Fälschung werde Platon damit nicht beschuldigt; man müsste denn auch die scheinbare Genauigkeit in den erzählenden Einleitungen des »Protagoras«, des »Theätetos«, des »Gastmahls« und anderer Gespräche eine Fälschung nennen wollen. Die dichterische Freiheit sei in dem einen Falle nicht grösser, als in den anderen Fällen und die

1) Philos. der Griechen 1, S. 396, 397, Note.

Motive der Dichtung seien auch dann, wenn Parmenides nie mit Sokrates zusammen kam, vollkommen einleuchtend: nämlich es habe Platon, um sich über das Verhältniss des Eleatischen Systems zu seinem eigenen zu erklären, eine persönliche Berührung des Sokrates mit Eleatischen Lehrern, am besten mit dem Haupte der Schule, behaupten müssen.«

Diese Aeusserungen sind wegen des, was sie verschweigen, ungenau. Zwar gewiss darf die künstlerische Freiheit Platons in chronologischer Aengstlichkeit nicht einseitig beschränkt werden. Hierüber wird bei Betrachtung der Scenen des »Protagoras« und des »Gorgias« das von dem Maasse der Kunst und historischen Wahrscheinlichkeit Geforderte weiter unten geschildert werden. Ferner ist Platons kritischer Standpunkt, in der Entwicklung beruhend, die er mit origineller Speculation der Sokratik gab, ein anderer, als der Standpunkt des geschichtlichen Sokrates war. Für diesen Standpunkt konnte Platon bei der einmal gewählten Form seiner Schriften, in denen die Gesprächsperson Sokrates wesentlich der Vertreter seines Standpunktes ist, auch die Besprechung der philosophischen Lehren einrichten, an deren Kritik er seine Auffassung der Sokratik darlegte. So konnte er auch z. B. für die zur Frage stehende Beziehung seiner Lehre zu dem Eleatischen System eine persönliche Berührung zwischen Sokrates und Parmenides fingiren.

Dagegen verschweigen die oben angezogenen Aeusserungen Zellers, dass Platon vermöge der geschichtsphilosophischen Rücksicht auf die gegebenen Beziehungen zwischen der Sokratik und der Philosophie seiner Zeit den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit nicht bis zu dem Grade entsagen konnte und durfte, dass seine Fictionen historische Unmöglichkeiten repräsentirten. Vielmehr liegt jenem Bekenntniss im »Theätetos« und jener Scene im »Parmenides«, nach diesem Gesetz der historischen Wahrscheinlichkeit, die Nöthigung zu Grunde, dass der geschichtliche Sokrates das Parmenideische System habe kennen und auch mit dessen Urheber habe zusammentreffen können. Es ist ja ganz richtig, dass die Scenen des »Protagoras«, des »Gorgias« künstlerisch frei fingirte sind. Sie sind aber, historisch und culturhistorisch betrachtet, möglich und wahrscheinlich; sie sind sogar durch einzelne ähnliche Fälle des historischen Sokrates begründet. Der von Platon entwickelte Keim der ursprünglichen Sokratik kann in keinem anderen Boden gelegen haben, als den Platon um die entwickelte Blüthe befindlich sein lässt. Eine Zusammenkunft, die nie Statt finden konnte, behaupten ist etwas anderes, als Zusammenkünfte, die Statt finden konnten, auf originelle Weise fingiren und ausmalen. Letztere Freiheit nimmt sich die Platonische Darstellung in den zuletzt gedachten Gesprä-

chen. Ueber sie hinaus die erst gedachte Freiheit sich erlauben, hiess das Maass aller Kunstwahrscheinlichkeit verläugnen.

Wie es demnach auch mit einer Zusammenkunft zwischen Sokrates und Parmenides sich verhalten mag, ob sie Statt fand oder nicht, sie hat, chronologisch betrachtet, möglich sein müssen. Die Zeitgränze, die zwischen beiden Männern lag, darf nicht so gross gewesen sein, dass eine Berührung unmöglich, wie sie ja denn auch nach den sonst über das Leben des Parmenides verlautenden Daten [1]) in der That so gross nicht gewesen ist. Wenn Zellers Erklärungen nicht durch diese Erwägung eingeschränkt werden, gelangt man auf dem Wege der von ihm dem Platon vindicirten Freiheit dahin, es gestattet zu finden, wenn er, was er weislich nicht gethan hat, den Sokrates etwa mit dem Pythagoras, dem Xenophanes, gegen alle chronologische Wahrscheinlichkeit, sich hätte persönlich unterreden lassen.

Derjenige Zwang einer Fiction ferner, wie ihn Zeller annimmt, ist, wenn der letzteren die chronologische Unmöglichkeit entgegenstand, nicht vorhanden. Der künstlerischen Productivität eines Platon stand ein anderes Hülfsmittel für den gleichen Zweck, sich über das Verhältniss des Eleatischen Systems zu dem seinigen zu erklären, sicher zu Gebote. Erklärt sich doch im »Sophisten« der Eleate auch über dieses Verhältniss und zeigt dadurch, dass es der Fiction einer persönlichen Zusammenkunft zwischen Parmenides und Sokrates für diesen Zweck nicht nothwendig bedurfte. Dann ist ferner, wie schon berührt, die oben angeführte Aeusserung im Munde des, in einer ganz verschiedenen Scene und Situation im »Theätetos« auftretenden Sokrates von einer sehr verschiedenen Bedeutung von derjenigen seines Auftretens an der Seite des Parmenides in der Scene des nach diesem genannten Gesprächs. Die Aeusserung im »Theätetos« könnte, wenn man die Veranlassung genau ansieht, ganz wohl fehlen. Dafür, dass sie nicht fehlt, lassen sich verschiedene Gründe denken. Nahe liegt es, eine Reminiscenz einer wirklichen Thatsache, die Platon von Sokrates gehört hatte, anzunehmen. Sträubt man sich dagegen und findet man darin die Erwähnung eines fingirten Falles, so muss man, um darin eine Bedeutung zu

---

1) Sie sind spärlich genug. Fiel aber seine Blüthe zwischen 500 und 490 v. u. Z. — nach Diog. L. IX. 23 in die 69. Olymp. — so kann er um 450 der *πάνυ πρεσβύτης*, der mit dem sehr jungen — 20jährigen — Sokrates zusammengebracht wird, recht wohl gewesen sein. Er tritt ja in der Scene des Platonischen »Parmenides« auch gleichzeitig mit seinem Schüler Zenon auf, eine Situation, durch welche nicht undeutlich sein bereits über ihn selber hinaus nachwirkender Einfluss, nach Art der Platonischen Darstellung in anderen Fällen, kund wird.

finden, auch annehmen, dass ihr Vorhandensein mit der Abfassung des Gesprächs »Parmenides« in Beziehung stehe, sei es nun, um auf dasselbe vorzubereiten, sei es, um darauf zurückzuweisen. Diesen Fall der Beziehung auf den »Parmenides« mögen, wie hier im Vorbeigehen bemerkt werden muss, diejenigen, die letzteren für unächt erklären wollen, in dem dargelegten Zusammenhang beherzigen, um in ihrem Verdammungsurtheil vorsichtiger zu sein.

Hiernach ist die Ansicht Zellers verfehlt, Platon habe, um sich über das Verhältniss des Eleatischen Systems zu seinem eigenen zu erklären, eine persönliche Berührung des Sokrates mit Eleatischen Lehrern, am besten mit dem Haupt der Schule behaupten müssen. Das Richtige ist vielmehr, Platon benutzte die geschichtliche und culturgeschichtliche Stellung des Sokrates, um an einer Zusammenkunft zwischen ihm und Parmenides sich über seinen Standpunkt zu der Eleatischen Philosophie auszusprechen, er entwickelte folglich auch in diesem Falle einen gegebenen Keim.

Man ersieht aus der vorher besprochenen, zu dem Excurs über das Verhältniss des Sokrates zum Parmenides den Anlass gebenden Stelle im »Phädon« ein Interesse des geschichtlichen und werdenden Sokrates für die Philosopheme der Naturphilosophen. Der rückdichtende Platon webt in die Entwicklungsgeschichte Erinnerungen an Empedocles, an Demokritos ein, Philosophen, welche die Gränze der Zeit vielleicht überschritten, worin die Entwicklung in Rücksicht auf den Anaxagoras etwa um das Jahr 450 spielend gedacht werden muss. Ihn trifft deshalb kein Tadel. Man darf aufs Jahr abgezirkelte chronologische Daten nicht erwarten. Das Gesetz der Wahrscheinlichkeit wird jedoch nicht verletzt, wenn Männer, die nicht viel später dem Sokrates doch bekannt wurden, bereits für eine etwas frühere Zeit in Anspruch genommen werden.

Die Platonische Kritik der Lehren der philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen des Sokrates, namentlich also die des Herakleitos im »Theätetos«, die der Eleaten im »Sophistes« darf zwar in gleichem Maasse dem geschichtlichen Sokrates nicht zugeschrieben werden. Ebensowenig trifft denselben aber die von Xenophon berichtete negative Stellung, wenn sie anders die Entwicklungsgeschichte des Sokrates gänzlich verkennt.

Als derselbe den Kampf und jene Athymie über seine Unfähigkeit, auf den bisherigen Wegen der Forschung die Frage zu lösen, was das sei, womit wir denken, überwunden hatte, als ihm die Bedeutung einer zweckgemäss bildenden vernünftigen Kraft klar geworden war, da wird ihm unmittelbar der Anaxagoreische Standpunkt all den Glanz verloren

haben, den seine Erwartung über ihn verbreitet hatte. So verblassten ihm auch die vor ihm studirten Naturphilosophen. Auf diesem Standpunkte sah ihn Xenophon stehen und erkannte darin nur die einfache Negation jener Vorgänger. Das aber war eine einseitige Auffassung Xenophons, die gleichwohl erklärlich war, so dass man auch dahin kommt, zu verstehn, dass die Naturstudien, deren Platon gedenkt, sich vertragen mit der Xenophontischen Darstellung in den Memor. I, 1, 14, IV, 7, 6, 7.

Die Eigenschaften der Treue und Wahrheit kommen nun ferner der Platonischen Darstellung des Verhältnisses des Sokrates zu den Sophisten zu, soweit derselbe nach ihr der ganzen Entwicklungsgeschichte der Sophistik aufs Engste verflochten ist.

Ein Zeugniss für diese Treue liegt zwar in der genauen Kenntniss, welche Platon über diese Epoche der Griechischen Bildung in denjenigen Gesprächen entfaltet, in denen, wie in dem »Protagoras«, »Gorgias«, »Theätetos« die künstlerische Freiheit doch gross ist. Platon zeigt sich in ihr viel bewanderter als Xenophon, der jedoch auch den Sokrates wenigstens mit einigen Sophisten bekannt darstellt. Noch bedeutsamer aber spricht für die Treue des Platon dort die Darstellung in seiner »Apologie«, einer Schrift, die der geschichtlichen Wirklichkeit nahe steht. Wozu drittens noch kommt, dass die Aristophanischen »Wolken«, in der Blüthezeit der Sophistik selbst auf die Bühne gebracht, fast unverständlich hätten sein müssen, wenn nicht Sokrates aufs Innigste mit jener Zeitrichtung zusammenhing, welche der Dichter durch die Sophisten vertreten sah.

Unter der Treue der Darstellung ist zunächst nichts anderes zu verstehen, als dass die culturgeschichtliche Bewegung und Regsamkeit der Sokratischen Zeit, ihr Geist und Charakter von Platon treffender und lebendiger gezeichnet ist, als von Xenophon, sowie dass in Folge dess auch die Stellung und Wirksamkeit des Sokrates darin treffender erscheint. Natürlich ist nicht Alles, was Platon im »Protagoras«, im »Gorgias«, im »Theätetos« berichtet, wörtlich oder thatsächlich gesprochen oder geschehen. Von dem Lehrgehalt dieser Gespräche gehören nur Keime der ursprünglichen Sokratik. Nicht minder sind die Scenen nnd Situationen nur nach geschichtlichen Analogien fingirt und ausgemalt.

Sowohl der Platonischen Darstellung, worin Sokrates mindestens in der Lehre in Opposition gegen die Sophisten erscheint, als auch der Aristophanischen Darstellung, worin er vielmehr selbst Sophisten-Haupt und Held ist, entsprachen in der Wirklichkeit gewisse Grundzüge. Der Komiker hatte in der That einen Theil Scheins für sich, mit dem er das Bild

des grübelnden, sittenverderbenden Sokrates umgab. Seine »Wolken« zeugen für die verschiedensten, weitestgreifenden Einflüsse, mitten in denen Sokrates stand. Wie hätte der Dichter die Bedeutung desselben, seinen kritischen Standpunkt und seine dialektische Thätigkeit so, wie es der Fall und aus dem Zerrbilde erkennbar ist, darstellen, wie ihn zum Repräsentanten der subtilen, rhetorisch und rabulistisch hin- und herfechtenden, verwirrenden und die richtige Unterscheidung menschlicher Begriffe in die grösstmögliche Nicht-Unterscheidung ihres vernünftigen und sittlichen Gebrauchs verwaschenden Sophismen, wie zum Vertreter altjonischer Sätze und Anaxagoreischer Weisheit machen können, wenn nicht Sokrates thatsächlich von diesen Einflüssen abhängig war, von ihnen berührt wurde, mit ihnen sich abgeben musste? Auch wenn das Stück durch seine nur nach der eigenen Auffassung, nach dem eigenen Standpunkte und nach dem Motiv des Dichters entworfene Zeichnung der Zeit die Bedeutung des Sokrates zeigt, so ist darauf als ein solches Zeugniss aufmerksam zu machen, ohne dass hier — wie es später geschehen wird in dem Abschnitt über den »Sokrates auf der Bühne« — zu untersuchen ist, wie Aristophanes die Charakteristik des Sokrates vom persönlichen Standpunkte aus zu rechtfertigen im Stande war.

Wenn Sokrates in dieser hervorragenden Gemeinschaft mit der Sophisten-Bildung der Zeit — sei es auch unter noch so irriger Verwechslung des Scheins mit der Wahrheit der Lehre und Lehrthätigkeit — einem Aristophanes während der Blüthe derselben selbst erschien: so freilich wird Xenophon hinter der lebendigen Wirklichkeit sehr zurückgeblieben erscheinen müssen, wenn aus seinen Memorabilien kaum ein nacktes Gerüste für die reiche Staffage erkennbar ist, in der auf der andern Seite Sokrates auch beim Platon in dieser Beziehung sich darstellt.

So ist Xenophons Erwähnung zweier Sophisten, des Prodikos und des Hippias, nicht wie diejenige Platons vorwiegend in den Gesprächen »Protagoras« und »Gorgias« von reichhaltigen Notizen über Zeit und Umstände derselben begleitet. Die Haupt- und einzige Erwähnung des Prodikos beim Xenophon bietet die bekannte, bei Gelegenheit eines Sokratischen Gesprächs mit Aristippos recitirte Erzählung vom Herakles am Scheidewege, ohne für das Verhältniss zwischen ihm und Sokrates chronologisch, noch sonst Etwas gewinnen zu lassen. Dann meldet Xenophon (memor. IV, 4, 5—25) von einem Gespräch des Sokrates mit Hippias aus Elis. Aus welcher Zeit, ist ungewiss. Hippias war, nach dem Platonischen »Protagoras« zu urtheilen, vor dem Peloponnesischen Kriege in Athen; er hat seit Anfang desselben (nach Athenäos V,

28) nicht vor 420 daselbst wieder sich befinden können. Wenn es beim Xenophon heisst, dass er nach längerer Abwesenheit eben dort gewesen sei, so führt das möglicherweise auf eine noch jüngere Zeit. Doch behauptet Xenophon nicht, das von ihm berichtete Gespräch selber gehört zu haben, nur bekannt geworden war es ihm. Ueber Hippias ist — vergl. Kayser zu Philostrats vit. sophist. — nicht eben viel bekannt. Aber, was die Platonischen Schriften bieten, ist nüancirt und charakteristisch. Diejenige Vorstellung, die wir von dem Hippias haben, als einem vielseitigen Mann, der sich mit etwas Arroganz zu allem möglichen Unterricht erbot, stützt sich auf die Platonische Darstellung im »Protagoras« 337^{c}—338^{b} und 347^{ab} und im »kl. Hippias«. In chronologischer Beziehung bestimmt Platon dadurch, dass er ihn an der Scene dort Theil nehmen lässt, die Zeit seiner Beziehungen zum Sokrates zwischen denselben Grenzen, die der Scene des »Protagoras« gesteckt sind. Zweifelhaft ist die Zeit, worin die Fiction des »kl. Hippias« spielt. Ob sie mit der im »Protagoras« verwandt und ihr nahe, kann, bei dem Mangel anderer Anzeichen, aus der darin vorkommenden Aeusserung des Sokrates, gar vielfach mit Männern nach Art des Hippias umzugehen und umgegangen zu sein, nicht geschlossen werden. Xenophon bietet somit über zwei der Sophisten wenig; über den Protagoras und Gorgias schweigt er.

Sollte man sich nach so dürftigen Notizen einen Begriff von dem Wechselverhältniss und dem Umfange der Beziehungen zwischen Sokrates und den Sophisten machen, so würde derselbe schwerlich an den Begriff hinanreichen, den die Aristophanische Darstellung gewinnen lässt. Die Kargheit der Xenophontischen Darstellung in dieser Hinsicht bestätigt den Mangel an Eingehn in die culturhistorische Bedeutung der Sokratischen Stellung, der oben hervorgehoben ist. Im Gegentheil dazu wird also die Platonische Darstellung, inwiefern sie diese Bedeutung, dem Umfange nach der Aristophanischen Schilderung entsprechend, mehr hervortreten lässt, insofern treuer und treffender sein, ohne dass damit gesagt zu sein braucht, dass die Zusammenkünfte des Sokrates mit Protagoras und Gorgias in der Weise Statt hatten, wie sie die nach ihnen benannten Platonischen Gespräche schildern. Zusammenkünfte zwischen diesen Männern überhaupt zu läugnen ist kein Grund. Jedenfalls lagen sie so zu sagen in der Atmosphäre der Zeit, bildeten mithin den Boden, den die Platonische Darstellung mit dem Keim der Sokratik für seine Entwicklung derselben überkam.

In diesem Sinne ist der Grundzug der Platonischen Darstellung treffend und treu, so viel auch von der freien Fiction, wie wiederholt berührt ist, abgezogen werden muss.

So ist auch ein Grundstock der Chronologie treu, so sehr in chronologischer Hinsicht der Freiheit Platons nur gewisse Grenzen gesteckt sind. Einer Treue in diesem Sinne dienen dann die von eingehender Kenntniss der Verhältnisse zeugenden, durch die aufgestellten Gemälde sich hindurch ziehenden zahlreichen Notizen detaillirtester Art, deren einige hervorgehoben werden können, wenn, um für die Dauer dieser wichtigen, der ganzen Manneszeit des Sokrates parallel gehenden Beziehungen Anhaltepunkte zu gewinnen, die chronologischen Verhältnisse der Gesprächspersonen ja nicht wohl übergangen werden dürfen. Diese Verhältnisse bilden ein wichtiges Stück des wirklichen und geschichtlichen Sokrates, ohne dass die Platonische Darstellung der Gegensätze zwischen ihm und den Sophisten darum zugleich als in gleichem Grade treu in Anspruch genommen wird. Im Gegentheil lagen in der Wirklichkeit nur die Keime der von Platon dargestellten Gegensätze, die namenlich zwischen den Lehren hervortreten, von der Platonischen Kritik geschärft und erhöhet.

Bevor nun auf die Chronologie nach dem Platonischen »Protagoras« und »Gorgias« ein Blick geworfen wird, sei dessen gedacht, was über das Verhältniss des Sokrates zu den Sophisten die Platonische »Apologie« giebt, eine Schrift, die der Wirklichkeit als eine Reproduction der Sokratischen Vertheidigungsrede unmittelbar entsprungen ist und jedem anderen Erklärungsversuch mehr oder minder sich entzieht. Auch die »Apologie« bestätigt in dem Abschnitte, worin sie sich, ehe sie auf die eigentliche Anklageschrift des Meletos eingeht, gegen die während seines früheren Lebens und Berufs dem Sokrates im Volke erwachsenen Anklagen richtet, in directester Weise, was freilich aus den Aristophanischen »Wolken« schon einleuchtet, nämlich die dauernden und frühen und lange hinter das Jahr 423 v. u. Z., in welchem die »Wolken« aufgeführt wurden, zurückfallenden Beziehungen des Mannes zu den Sophisten Gorgias, Prodikos u. a. Ja, sie bezeugt nicht bloss dies, sondern mehr noch. Sokrates war nach ihr vor der Zeit schon, wo Protagoras, Prodikos, Gorgias im Perikleischen Athen ihre Blüthezeit hatten, jedenfalls zwischen 440—430, im Besitze einer Weisheit, deren Prüfung ihn aus einer bisher stilleren Bahn hinaus- und zu seinem eigenthümlichen öffentlichen Verkehr in Athen hinüberzog. Diesen Besitz wiederum hatte er von alle der physikalischen Weisheit eines Anaxagoras frei zu halten, aber unzweifelhaft durch die Bekanntschaft mit derselben sich zu vermitteln gewusst.

So sind es denn gewissermaassen nur nähere Bestimmungen einer auf der »Apologie«, als einer für historisch geltenden Schrift, beruhenden Thatsache, welche die aus den

Umhüllungen der künstlerischen Gemälde des »Protagoras« oder des »Gorgias« zu gewinnenden chronologischen Notizen geben.

Die Fiction im Platonischen »Protagoras« lässt dieses Gespräch nicht lange vor dem Peloponnesischen Kriege, um 432 v. u. Z. gehalten denken. Wenigstens ist nach Schleiermacher, Böckh (im ind. lectt. aest. 1839 S. 11), nach Stallbaum, Steinhart, Zeller (Phil. der Gr. 1, 2 Aufl., S. 732 Note 4) dies die Ansicht Sauppe's (Einl. zum »Prot.« S. X). Es hiesse aber die dichterische Licenz, von der Platon, unbeschadet der culturgeschichtlichen Treue, Gebrauch machte, einseitig auffassen, wenn man, statt zum Lobe, ihm die Benutzung einiger der Zeit nach mit jener Frist nicht stimmenden Umstände aus jüngerer Zeit zum Tadel auslegen wollte. So zeigt sich z. B. die Anführung des Lustspiels des Pherekrates nach dem Maasse unserer Kenntniss mit dem Jahre 432 unvereinbar. Die Platonische Fiction bewegte sich nicht und brauchte sich nicht in der Grenze eines bestimmten Jahres zu bewegen. Man müsste denn gar die Beachtung einer bestimmten Tagesgrenze fordern. Nein, sie musste nur die charakteristischen, zur Hervorhebung eines der in Rede stehenden Scene entsprechenden Zeitbildes nöthigen Grenzen beachten.

Im »Protagoras« speciell fällt die Scene ostensibel in die Blüthezeit der von Platon charakterisirten Sophisten, wo ihr blosses Auftreten, wie der Eingang des Gesprächs besonders lebendig zeigt, den jungen Leuten fast die Köpfe verrückte. Um eine solche Blüthezeit zu schildern, durften ihren Verlauf in einem Punkte concentrirende Einzelheiten einer längeren Periode, nehmen wir an zwischen 435—420, ohne ängstliche Beschränkung berührt werden.

Das eigentlich Wichtige dieser Weise Platonischer Darstellung für die fragliche Beziehung zwischen Sokrates und den Sophisten, worin auch ihre Treue liegt, ist, dass mit Entschiedenheit daraus hervorgeht, dass jener diese ganze Blüthezeit in der lebendigsten und selbstthätigsten Weise persönlich mit durcherlebte, ihre Entwicklung von Anfang an verfolgte.

Aehnliches ergiebt sich hinsichtlich der Scene im »Gorgias«. Auch hier wird der Leser in eine vergangene längere Periode und zwar der Leser der Platonischen Zeit unter manchen, ihm leichter als uns verständlichen Andeutungen, nicht in eine zwischen bestimmter enger Frist abgegrenzte Zeit versetzt. Wie der Rückdichtende die Zeiteinheit nicht in einem abgezirkelten Moment ergreift, sondern in ihrer, der Idee des Werks entsprechenden lebensvollen Bewegung: so kann den Leser, der mit Plato später lebte, eine durch stillschweigend gebilligte Motive begründete Vermischung entfernterer und

doch verwandter Zeiten mit jüngeren nicht überrascht haben. Er wird, während er sich vielleicht vergeblich bemühte, die Intervallen zu vereinen, das Bild im Ganzen haben müssen treffend und fesselnd finden.

Jene Wahrheit aber, dass Sokrates den ganzen Entwicklungsprocess der Weisheit jener Männer mit durcherlebte, führt nun auf noch frühere, vor die genannten, im »Protagoras« gesteckten äussersten Grenzen hinausliegende Zeiten vor 432 oder auch 435. Denn nun dürfen auch die Bestimmungen benutzt werden, die sich über das Lebensalter des Protagoras finden, um daraus zu folgern, dass er, wenn er nur früher in Athen war, dem Sokrates früher auch schon bekannt war. Es war aber Protagoras nach 310e des nach ihm benannten Gesprächs zur Zeit der Scene desselben wirklich schon früher und zwar geraume Zeit früher daselbst. Denn der Jüngling, der den Sokrates so stürmisch zum Besuche des berühmten Mannes in der Morgenstunde aus dem Bette holt, war bei jener Anwesenheit des Protagoras noch Kind. Sokrates also, zu der Zeit ein 35—38 Jähriger, kannte den Protagoras damals schon seit einem Decennium.

So bietet der Platonische »Protagoras« Vieles mit treffender historischer Treue über eine Beziehung zu diesem Sophisten, dessen Xenophon nicht einmal gedenkt. Das braucht man dabei natürlich nicht zu glauben, dass ein so kunstvolles Gespräch, wie es Platon als Schriftsteller entwarf, in der Wirklichkeit Statt fand. Diesen Glauben beansprucht Platon nur in der Fiction, nicht in der Wirklichkeit, nur als Künstler, nicht als Philosoph. Auch dem Lichte gegenüber, was der Philosoph Platon um den Sokrates concentrirt, braucht man die Sophisten nicht in dem Schatten zu erblicken, in den jener sie stellt. Aristophanes hatte keinen zwischen jenem Licht und diesem Schatten unterscheidenden Begriff und stellt die sämmtliche Genossenschaft in die Nacht des öffentlichen Vorurtheils, nur mit der Auszeichnung für Sokrates, dass er in ihr die allerschwärzeste Gestalt ist.

Die Züge der Treue der Platonischen Darstellung in dieser Beziehung auf die Lehre des Sokrates erscheinen erst, wenn aus dem gesteigerten Verhältniss des entwickelten Keims das bescheidenere Verhältniss des wirklichen Keims an der Hand der von ihm, wie von Xenophon gegebenen Normal-Lehren hergestellt wird. Dies wird Aufgabe des Abschnitts über die Lehre des gewordenen Sokrates sein. Hier hat die Kritik dadurch, dass sie das Verhältniss der Quellen unserer Kenntniss des Sokrates zu der Wirklichkeit desselben darlegt, jener Benutzung der Lehren in ihnen vorzubauen, hat zu zeigen, dass eben nicht einseitig Xenophon das Wahre bietet,

sondern auch Platon oder dass vielmehr beide die Wahrheit im Spiegelbilde aus verschiedener Perspective finden lassen.

Wie nun Xenophon schon bezeugt, dass Sokrates den Keer Prodikos kannte, so gewinnen die Andeutungen Platons über das Verhältniss beider um so mehr an Wahrscheinlichkeit, je grössere Detailkenntniss sie verrathen. In persönlicher Beziehung zeugen einige Bemerkungen beim Platon, trotz ihrer ironischen Färbung, von einer gewissen Vertraulichkeit des Sokrates mit Prodikos, vermöge der er sich gelegentlich einen Scherz herauszunehmen wagen durfte. Das Band zwischen ihnen war nicht ein Band wie zwischen Lehrer u. Schüler. Die Stellen, die hierfür zu sprechen scheinen (»Charmides« 163[d], »Protagoras« 341[a], »Menon« 96[d]), werden leicht in anderem Sinne richtig verstanden werden können. Prodikos war ein körperlich zart gebildeter Mann, wissenschaftlich ein mehr minutiöser als tiefer und speculativer Kopf, dem Sokrates um seiner moralischen Gesinnung halber in der ihm eigenen humanen Weise begegnete, seine Leistungen, um deretwillen er ihn öfter als Lehrer empfahl, anerkennend und seine Schwächen nur im Vorbeigehen anstreifend. In diesem Sinne deute man, wenn Sokrates an ihm über jene Schwäche gutmüthig spöttelt, für seinen Unterricht sich bezahlen zu lassen. Der Hinweis 354[b] im Kratylos, wornach Sokrates, der dürftige, wenigstens eine billigere Drachmen-Unterrichtsstunde beim Prodikos genoss, ohne freilich zu einer fünfzigmal theureren Zutritt zu gewinnen, verbreitet ja fast den Anschein, als ob Prodikos doch mit sich handeln liess und, was er bot, nicht in allen Fällen in blanker Münze schätzte.

Wenn Prodikos nach Böckh noch zwischen 406 und 405, ja (nach dem ind. lectt. hibern. 1839 p. 10 mit Note 8) noch nach 400 v. u. Z. lebte und, wie im »Protagoras» 318[b] hervorgehoben ist, bedeutend jünger als Protagoras und ungefähr gleichen Alters mit Sokrates war, aber um des politisch engen Verhältnisses willen, in welchem seine Heimath zu Athen stand, schon früh und wiederholt nach dieser Stadt kam: so war er dort sicher auch um die Zeit schon, als Protagoras seinen dortigen Aufenthalt zwischen 445 und 440 v. u. Z. nahm. Dann liesse sich also der Beginn eines Verhältnisses zwischen ihm und Sokrates um dieselbe Zeit setzen.

Ganz so früh fiel die Beziehung zwischen Gorgias und Sokrates nicht. Die fingirte Scene des Platonischen »Gorgias« eröffnet in ähnlicher Weise, wie der »Protagoras« den Blick auf eine längere Periode. So passend dieses Verfahren ist, um das Auftreten des Mannes mit all seinen Wirkungen in Athen zu schildern — ein Hauptzweck der Platonischen Darstellung —: so sehr steht es einer genauen chronologi-

schen Datirung entgegen. Für eine und dieselbe Zeit, worin das Gespräch gehalten wird, lassen sich die in demselben vorkommenden Anspielungen und Angaben nicht vereinen. Aehnlich, wie der »Protagoras», nur noch weiter von einander entfernt liegende Umstände erwähnt dasselbe, ob zwar keine, die über die Lebenszeit des Sokrates, so viel uns bekannt ist, hinausfallen [1]). Bei solcher Sachlage begreift man, wie einzelne Erklärer die fingirte Zeit sehr verschieden auf ein bestimmtes Jahr zurückzubringen versucht haben. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Art, wie das Gespräch mit Gorgias eingeleitet ist, zu der andere Erwähnungen kommen, wie 519^{a} die Prophezeihung des Alkibiades, 481^{d} und 513^{b} die Erinnerung an den Demos der Athener in Verhältniss zum Kallikles, auf eine Zeit führt, worin seine Bekanntschaft in Athen neu war. Böckh, Vögelin, Sybrand nehmen deshalb dafür das Jahr 427 v. u. Z. an. Es ist dies das anderweitig sicher bezeugte Jahr der Gesandtschaft des Gorgias nach Athen, von dem ab an er, nach einer zeitweiligen kurzen Rückkehr nach Leontinoi, woher er stammte, längere Zeit in Griechenland und Athen verweilte. Gewissermaassen kommen die 471^{a} stehenden Erwähnungen des Archelaos aus dem Jahre 413, sowie die Erinnerung an die Epistasie des Sokrates im Jahre 406 in den Stellen 473^{e}, 474^{a}, endlich die Anspielung auf die zwischen 408 und 404 aufgeführte »Antiope« des Euripides theils nebensächlich vor, haben theils ein zur charakteristischen Hervorhebung des Sokrates drängendes Motiv, dem sich sonst keine ähnliche Thatsache darbot. Es ist ausserdem aber schon hervorgehoben, dass dem rückdichtenden Schriftsteller ein ängstliches Innehalten der fingirten Zeit in einem bestimmten Jahr und Datum weder abzuverlangen, noch möglich gewesen, zumal sich ihm, dem später Schreibenden, an solche Namen die Kenntniss ihrer Schicksale und Bestrebungen, überhaupt einer längeren Zeitgeschichte knüpfte.

Es dient eben dem Gesichtspunkte, welcher Gespräche, wie den »Protagoras«, den »Gorgias« als culturgeschichtliche Bilder betrachtet, das Zusammenrücken einer längeren Periode in ein Gesammtbild zu lebendigem Ausdruck viel mehr, als das genaue Innehalten eines bestimmten Jahrs hätte dienen können. Nur chronologische Unmöglichkeiten kommen nicht vor und durften nicht vorkommen. Der Leser ist aber dem gegenüber berechtigt, das angedeutete Jahr 427 als die äusserste

1) Denn wir wissen weder, ob die Schriften jenes Polos, deren erwähnt wird, erst nach Sokrates Tode erschienen, noch aus welcher Zeit einer der 518^{b} genannten Künstler oder einer jener 487^{c} Erwähnten, mit Ausnahme des Andron etwa, angeführt sind. Wir halten ein Hinübergreifen über die Sokratische Zeit für unwahrscheinlich.

Grenze zugleich der fingirten Zeit des Gesprächs, wie des geschichtlich ersten Auftretens des Gorgias in Athen festzuhalten. Dass ihm Sokrates nicht etwa schon in der Zeit begegnet war, wo er nach dem Obigen Protagoras und Prodikos sah und hörte, dafür zeugt die Stelle 455e im »Gorgias«, Hier erwähnt Sokrates einer Rede des Perikles über den Mauerbau aus den Jahren 445—440, die wohl er persönlich angehört hatte, von der aber offenbar annimmt, dass sie Gorgias nicht habe hören können, weil er um die Zeit nicht schon in Athen war.

Die Treue der Platonischen Darstellung besteht nun auch in Beziehung auf den »Gorgias« natürlich nicht darin, dass ein solches Gespräch, wie es der Schrifsteller für eigene Zwecke ausarbeitete, von Sokrates wirklich gehalten sei. Das ist schon aus dem Vergleich mit dem oben Gesagten über »Protagoras« klar. Die Treue besteht in der Zeichnung der culturhistorischen Verhältnisse. Zusammengenommen bieten die beiden künstlerisch so vollendeten Gespräche ein klares Bild über deren Gesammtumfang und über die verschiedenen Keime, die Platon sammt dem Boden, worin sie lagen, für die von ihm entwikelte Sokratische Lehre benutzte.

Die Aufgabe, diese hier erwähnten Keime der Lehre darzustellen, fällt dem Abschnitt über Sokrates als Philosophen anheim. Wenn sie aber in ihrer normalen Beschaffenheit nach den übereinstimmenden Zeugnissen des Xenophon, Platon und drittens des Aristoteles, der hier als bedeutender Gewährsmann hinzutritt, festgestellt sein werden, dürfen sie auch zugleich den Lehren der Sophisten vergleichend gegenüber gestellt werden, als der Umgebung, die mit ihnen in dem gleichen Boden der Zeit lag. Dass so freilich nur Grundzüge gewonnen werden, ist gewiss. Aber diese gewinnen an Sicherheit durch das, was an Detail abfällt und was entweder dem Xenophon oder dem Platon in Rechnung zu bringen ist.

Die Abschnitte über Sokrates als Bürger und über seinen Process und Tod beruhen meistens auf Thatsachen, die Xenophon und Platon gemeinschaftlich überliefern und die lezterer namentlich in zweien Schriften, der »Apologie« und dem »Kriton«, bietet, welche geschichtlich treuen Berichten ungleich näher stehen, als seine anderen, die eigenen von ihm entwickelten Lehrkeime enthaltenden Werke. Die Kritik kann in ihnen, wenn auch nicht ganz, so doch mehr zurücktreten, als in den über den Philosophen, sei es den werdenden sei es den gewordenen, handelnden Abschnitten.

Es bleibt hier noch übrig, viele Ueberlieferungen kritisch zu prüfen, die, aus späterer Zeit stammend, auf den Namen von Quellen, wie schon oben gesagt ist, nicht,

wie die Schriften des Xenophon, Platon und Aristophanes Anspruch erheben können. Eingeflochten in die verschiedenen Abschnitte unserer Arbeit, würden sie den an der Hand der leitenden Quellen zu verfolgenden Fortschritt der Darstellung eher stören, als ihm förderlich sein.

Zu diesen Ueberlieferungen gehören die über die Lehrer des Sokrates. Sie sind unverbürgt und märchenhaft.

So erscheint Damon, der als solcher bezeichnet wird, nach den Stellen im Platonischen »Laches« vielmehr als Freund und Schützling des Sokrates. Er wird des Sokrates Lehrer in der Redekunst beim Diog. L. II, 19, nach Alexander, genannt. Es müsste doch der als Flötist namentlich berühmte Mann dieses Namens gemeint sein, der auf die musikalische Ausbildung des Perikles Einfluss gehabt haben soll und welcher auch wohl mehr verstehen mochte, als die Flöte zu spielen. Aber jedenfalls wird er nicht, gleich einem Antiphon, als specieller Rhetor genannt, so dass man keinen Grund sieht, wie er zu der Ehre gekommen ist, in der Rhetorik des Sokrates Lehrer gewesen zu sein. Als Freund desselben würde er mehr in Uebereinstimmung sein mit seinem vermuthlichen Todes-Datum im Jahre 408 v. u. Z., wornach er wenigstens nicht viel älter als Sokrates gewesen zu sein scheint.

Nicht minder hat es mit dem Konnos, welchen Maximus Tyr. aus dem Ende des zweiten Jahrh. n. Chr. (XXXVIII, 4) als Lehrer des Sokrates nennt, eine andere Bewandtniss. Nach dem Platonischen Euthydemos, 272^{c}, in offenbar spöttisch-ironischer Weise als Lehrer des älteren Sokrates, wie man glaubt, unter Anspielung auf eine Komödie »Konnos« des Ameipsias geschildert, heisst er in dem möglicherweise nicht Platonischen, aber doch schon, unserem Verständniss der betreffenden Stellen nach, vor der Zeit des Aristoteles, der ihn bezeugt,[1]) vorhandenen »Menexenos«, 136^{a}, gleichfalls nur zum Scherz ein Lehrer desselben in Parallele mit der Aspasia. Wie sehr der Platonische Sokrates mit geschichtlichen Erinnerungen seines Lebens zuweilen zu scherzen pflegt, diesem Scherz liegt die Thatsache, dass Konnos sein Jugendlehrer war, nicht zu Grunde. Es sind vielmehr überhaupt von Sokrates' ersten Lehrern in Musik und Gymnastik keine Namen bekannt. Jedoch turnte und rang er nach dem Zeugniss im Platonischen »Gastmahl« 217^{c} auch als älterer Mann noch bereitwillig und empfahl zu Dank, doch wohl als musikalisch Gebildeter, dem Nikias, nach dem Zeugniss im »Laches«, einen Musiker, wie den eben erwähnten Damon.

---

1) Vergl. meine Schrift „Geist und Ordnung der Plat. Schrr." u. s. w. S. 56 ff.

Des Sokrates Leben und Beruf ist wiederholt und einmal auch schon während seiner Kindheit mit Delphischen Orakelsprüchen in Verbindung gebracht. Einer Erzählung im Plutarch zufolge wandte sich seinetwegen der Vater dahin und erhielt die Antwort: »denselben thun zu lassen, was ihm der Sinn eingebe, keinen Zwang, keine verkehrte Führung anzuwenden, sondern den Drang des Knaben walten zu lassen, für ihn betend zum Zeus Agoraios und zu den Musen, im Uebrigen keine unnöthige Sorge zu haben, weil er einen bessern Lehrer und Erzieher, als Tausende, die ihm bestellt werden könnten, in sich selber trage.« So sinnig die Erzählung ist, ist doch ihre Wahrheit mehr als zweifelhaft. Die leitenden Quellen berichten darüber Nichts. Zusammengehalten mit anderen Erzählungen, deutet sie auf Widersprüche derselben unter sich und damit auf ein ihnen gemeinsames Mythische, das selten von Widersprüchen frei ist.

Wäre sie nämlich begründet, so folgt aus ihr doch, dass ein Vater, der sich in frommem Sinn an das Orakel wandte, seinem Spruche auch Gehorsam leistete und also in der Wahl des Berufs dem Sohne keinen Zwang auferlegte. Nun giebt es Erzählungen, dass Sokrates das Geschäft seines Vaters, der Bildhauer war, anfänglich ebenfalls geübt habe. Sie stellen aber die Sache dar, als wäre dies Zwang gewesen. Nach der unklaren Notiz des um 280 v. Chr. lebenden Duris beim Diog. L. II, 4 hätte Sokrates Sclaven- und Steinhauer-Arbeit, wie zwecklos, verrichten und nach einer Erzählung des Demetrius Byzanz bei demselben Diog. L. II, 5 vom Kriton aus der Werkstatt (*ἀπὸ τοῦ ἐργαστηρίου*) gezogen und edlerer Bildung überwiesen werden müssen. Dazwischen ist wenig Uebereinstimmung und der Gedanke an eine, dem Sokrates, wie anderen berühmten Männern, bald an- und umgesetzte Mythendichtung berechtigt. Sinniger haben andere Ueberlieferungen ihn mit einigem Erfolge Bildhauer sein lassen, da sie ihm die Anfertigung einer Gruppe der Grazien zuschrieben. Pausanias IX, 75, 7 sagt: *Σωκράτης τε ὁ Σωφρονίσκου πρὸ τῆς ἐς τὴν Ἀκρόπολιν ἐσόδου χαρίτων ἐργάσατο ἀγάλματα Ἀθηναίοις* und nach 1, 22, 8 hat er, nach 600 Jahren, diese von der Sage dem Sokrates beigelegten bekleideten Grazien selber gesehn. Viel früher schon spielte der Sillograph Timon im Anfange des 3. Jahrhunderts v. Chr. auf die Veränderung im Lebensberufe des Sokrates in den von Diog. L. an der gedachten Stelle II, 4 erwähnten Versen an, in denen, dem Zusammenhange nach, worin sie Diog. überliefert, die Anfangsworte: *ἐκ δ'ἄρα τῶν* auch auf die im Eingange zur Akropolis aufgestellten Grazien sich beziehen. Mit dem Zusammenhange der Sätze im Diog. L. hat es aber eine so üble Bewandtniss, dass darauf Nichts zu

geben ist. Obwohl aber ferner eine so fortgeschrittene Kunst sich recht gut damit verträgt, dass Sokrates freiwillig sich anfänglich ihr gewidmet habe, sowie denn ebenfalls auch mit der Abwesenheit alles Zwanges von väterlicher Seite: so soll doch die Freude an der Wahrheit auch dieser Erzählungen nicht ungetrübt bleiben. Vielmehr fehlt es nicht an Widersprüchen anderer Ueberlieferungen gegen dieselben. Nach dem christlichen Schriftsteller Isidorus Pelusiota im 6. Jahrhundert (epist. V, 331) hat die gedachte, dem Sokrates zugeschriebene Gruppe ihr Gebilde, statt bekleidet, wie Pausanias sagt, vielmehr nackt dargestellt. Ist aber hierin auch dogmatische Tendenz sichtbar, so stellte doch Porphyrios um 250—280 unserer Zeitrechnung die ganze Tradition von Sokrates als Bildhauer schon in Frage. In der That findet sich über diese Sache auch weder beim Platon, noch beim Xenophon etwas Sicheres. Nur interpretirend liesse sich wohl z. B. aus der Stelle 496^{b} im Platonischen Staate annehmen, dass Sokrates ein solcher gewesen sein konnte, der sich, wie es dort heisst, von der Ausübung einer anderen Kunst der Philosophie zuzuwenden in den Fall gekommen sei.

Im Vergleich zu dem, was Sokrates als Mann in sittlicher und wissenschaftlicher Beziehung geworden, war ihm nach der, in der Entwickelung dazu begründeten Wahrscheinlichkeit eine sittliche Anlage, ein intellectueller Trieb von Jugend an eigen. Auf den Drang und das Streben, sich sittlich und geistig zu entwickeln, führen Andeutungen in den Platonischen Schriften, hinsichtlich deren nicht zu zweifeln, dass ihnen Thatsächliches zu Grunde liegt. Der Ausdruck *νέος*, dessen sich Platon in Fällen bedient, wo er Sokrates an frühere Zeiten sich erinnern lässt, gilt nicht immer gerade von der Jugend desselben. Feste Grenzen für die Entwicklungsgeschichte des Sokrates darf man in dieser Quelle weniger suchen. Aber auch eine Biographie stricter Art hätte nur in seltenen Fällen solche Grenzen zu bestimmen vermocht, da sie dem Auge eines aussen stehenden Beobachters sich entziehen. Man muss jedoch, wo Platon von dem jungen Sokrates historisch spricht, an eine seiner Erscheinung als Mann vorausliegende Periode denken. In eine solche also wird jenes Bestreben und Verlangen nach einem wirklichen Lehrer der Tugend und Sittlichkeit, von dem im »Laches« 186^{c} die Rede ist, gefallen sein und zeugt diese Stelle nur von einer Vorbereitung auf jenen prüfenden und überführenden Verkehr, worin der Gereiftere sich bewegte, nicht von einem geistigen Zustande der beschriebenen Art während desselben.

Wie es dann aber recht wohl möglich war, dass sein

lebhafter geistiger Drang nicht frei blieb von Anfechtungen unsittlicher und sinnlicher Art, so ist doch in den Geschichten hierüber nicht bloss ein Widerspruch mit den maassgebenden Quellen, sondern auch unter sich und mit den betrachteten Stellen ähnlicher Art keine Uebereinstimmung. Wenn Xenophon wiederholt erklärt, dass Niemand von Sokrates Schlechtes gesehn und gehört habe, wenn ihn Platon, auf Thatsachen sich stützend, als ein Muster der Besonnenheit und Mässigung hinstellt, so erstreckt sich das nicht bloss auf den Mann, sondern ist auch auf den Jüngling auszudehnen in der Art, wie er zu so hohem Grade sittlicher Reinheit gelangte. Dann aber stimmen zu dem Bilde die Züge des Ungehorsams gegen väterliche Aufträge und Gebote, welche die gedachten Ueberlieferungen geben, so wenig, als die ungehaltenen Ausbrüche des Jähzorns und die Verunstaltungen seines sittlichen Gefühls durch Ueberwuchern sinnlicher Triebe. Aber auch unter sich stimmen die Geschichten nicht und in ihnen macht sich wieder die geschäftige Mythenbildung mit der Person des Sokrates zu thun, sei es irre geleitet durch Unwillen und Unvermögen, seine Tüchtigkeit und sein Verdienst anzuerkennen, sei es bestärkt durch Verkleinerungssucht, welche eigene Mängel durch Verpönung fremden Werths erträglicher zu machen beflissen war, sei es endlich im Bunde mit jener menschlichen Schwäche, die, weil ja Sokrates allerdings auch Mensch war, nun auch ihn als einen gewöhnlichen, schwachen und fehlerhaften Menschen auszumalen nicht anstand.

Oder wie stimmt es mit der oben gedachten Erzählung von der von Sokrates so rühmlich gefertigten Grazien-Gruppe, wenn eine der hier gemeinten Geschichten bei Theodoret (de Graec. aff. 1, 29, 8) aus dem schon genannten Porphyrios, der sie seinerseits ohne Zweifel aus dem Aristoxenos schöpfte, meldet, dass Sokrates, wie er noch Knabe war, einen nicht guten und unordentlichen Lebenswandel führte, dass er namentlich seinem Vater beständig ungehorsam gewesen sei und wenn jener ihm Etwas befahl in seinem Geschäft, wo immer, entgegen getreten sei, seine Aufträge missachtet habe und herumgestrichen sei, wo er wollte? Man sollte denken, er hätte bei solchem Betragen es nicht zu dem geringsten Fortschritte in der Kunst gebracht. Es stimmen eben beide Anecdoten nicht und sie sind zu Nichts nütze, es sei denn, um erkennen zu lassen, dass Sokrates bald eine mythische Person ward. Wenigstens kann als Zeuge der einen Erzählung Aristoxenos, chronologisch betrachtet, nicht mehr gelten, als Timon als Zeuge der anderen.

Derselbe Maximus Tyrius, der den Sokratischen Musiklehrer Konnos anführt, nennt auch einen Lehrer der Poësie, den

Euenos nämlich. Meint er aber jenen Rhetor und Dichter von Paros, dessen der Platonische »Phädros« 267ª und der »Phädon« 61ª erwähnen, so lässt sich aus dem Ton, welchen Platon über diesen anstimmt, mit Wahrscheinlichkeit die Ungereimtheit der Angaben darthun. Hätte Platon davon gewusst, so hätte er wohl so nicht über ihn gescherzt, wie es der Fall im »Phädros« ist. Dort lässt er den »schönsten Euenos«, wie er ihn bezeichnet, unter anderen kunstkameradschaftlichen Rhetoren in Anweisungen und Regeln, Eintheilungen und sprachlichen Vorschriften, welche er ironisch als *κομψὰ τῆς τέχνης* zusammenwirft, mehr noch, als andere, leisten, die, dem Gerichtsverfahren sich anschliessend, die Ordnung der Rede nach Eingang, Darlegung des Thatbestandes, mit den dazu gehörigen Zeugnissen, nach Beweis und Wahrscheinlichkeiten, nach Beglaubigung und Nebenbeglaubigung bei Anklage und Vertheidigung ins Auge fassten. Er lässt jenen eine versteckte Andeutung (*ὑποδήλωσιν*), ein Nebenlob und einen Nebentadel erfinden und qualificirt ihn so in verstärktem Maasse als Rhetor, nicht als poëtischen Kunstlehrer und zwar als einen After-Rhetor, der von dem Wesen seiner Kunst keinen Begriff hat. Ein poëtischer Kunstlehrer kann nun Euenos nach dem »Phädon« allerdings gewesen sein. Aus seiner Erwähnung in diesem, den Tod des Sokrates beschreibenden Gespräche aber geht wieder hervor, dass er, um in einer früheren Periode den Sokrates Etwas gelehrt zu haben, bedeutend alt geworden sein müsste, während er dagegen in einer späteren Periode höchstens beiläufig Gelegenheit zu diesem oder jenem Gedanken in einem Fache geben mochte, dem Sokrates zu keiner Zeit einen besonderen Bildungswerth zuschrieb. Höchst unwahrscheinlich ist, dass Maximus den anderen und älteren Euenos gemeint habe, den Elegiker, wenn es denn noch einen solchen laut eines Zeugnisses des Lexikographen Harpokration um 460 v. Chr. gegeben hat, der ebenfalls von Paros stammte, von dem aber weder Platon noch Xenophon Etwas melden. So fällt auch Euenos als Lehrer in des Wortes eigentlicher Bedeutung fort.

Mehr Recht auf den Namen von Lehrern hätten Diejenigen, denen in den strengeren Disciplinen der Geometrie und Mathematik Sokrates diejenigen Fortschritte verdankte, die er nach Platons »Theätetos« 145ᵇ und Xenophons Memorabilien IV, 7, 3 darin gemacht hatte. Wenn er aber nicht in späteren Lebensjahren nur in diesen Zweigen lernte, sondern auch schon früher, so darf der erwähnte Maximus den Kyrenaiker Theodoros schwerlich als seinen Lehrer vorzugsweise nennen. In dem, im Todesjahre des Sokrates fingirten Gespräche »Theätetos« erscheint Theodoros als Lehrer der damaligen Athenischen Jugend und als ein älterer Mann,

ein Umstand, der, ob er zwar nicht ausschliesst, dass auch Sokrates von ihm noch lernte, doch eher zu der anderen Tradition passt, die den Theodoros Lehrer des Platon sein lässt. Ein anderer Lehrer-Name wird nicht genannt, scheint auch überflüssig, da Sokrates, um zu dem, was er wusste, zu gelangen, hinlänglich schon früher Gelegenheit hatte. Es ist bekannt, wie diese Wissenschaft in Athen in der Perikleischen Zeit blühete, wo ein Meton, ein Hippodamos neben Euktemon und Philippos wirkte und wo das Zeitrechnungswesen mit ihrer Hülfe und an der Hand Epoche machender Erfindungen reformirt wurde.

Nun soll gar Sokrates selber, wie dem Diog. L. ein um 280 v. u. Z. lebender Idomeneus und der viel spätere Phavorinos bezeugt haben, Lehrer der Rhetorik gewesen sein. Das ist entschieden Erfindung. Xenophon spricht in den Memor. 1, 2, 31 über den Anlass des von Kritias mit versteckter Absicht gegen die Sokratische Unterhaltungsweise gegebenen Verbotes *λόγων τέχνην διδάσκειν*. Bei der Gelegenheit führt er die Worte an: *οὐδὲ γὸρ ἔγωγε οὔτ' αὐτὰς τοῦτο πώποτε Ζωκράτους ἤκουσα, οὔτ' ἄλλου φάσκοντος ἀκηκοέναι ὁσθῇμην*. Offenbar liegt darin die entschiedenste Protestation gegen jeden Unterricht, den Sokrates nach Art der Rhetoriker seiner Zeit je gegeben hätte; denn die Spitze jener Worte ist gegen die falsche Interpretation des Kritias gerichtet, als sei die Sokratische Unterhaltungsweise eine Redekunstlehre. Aber kaum bedarf es dafür eines weiteren Protestes angesichts der Platonischen Kritik der eigentlich und speciell sogenannten rhetorischen Kunst, namentlich im »Phädros», einer Kritik, die allerdings eine gar sehr verschärfte Wiedergabe der Sokratischen Ansicht sein wird.

Im Anschlusse wäre nun hier jener beiden Frauen, der Aspasia und der Diotima, zu gedenken, welche auf die Bildung des Sokrates von Einfluss gewesen sein sollen. Grosses Interesse hätte es ja auch, das Thatsächliche in dieser Beziehung festzustellen. Nicht selten gereichte gebildeter Frauen Umgang bedeutenden Männern wesentlich zu Sporn und Antrieb und flocht oft in bestimmender Weise sich in den Gang ihres Lebens.

Da der Kern der ganzen Tradition in den Platonischen Schriften beruht, so reducirt sich das Bemühn, das Thatsächliche des Einflusses jener Frauen aufzufinden, auf eine Kritik der Platonischen Darstellung. Nun hat vornherein allerdings, was erstens die Diotima betrifft, die sie betreffende Platonische Stelle im »Gastmahl« 201^{d}—212^{a} ein eben so gutes Recht, die Frage zu erheben, ob der dort gedachten Situation, onrin der Platonische Sokrates sich von der weisen Mantineerin über das Wesen und die Bedeutung des Eros unter-

weisen lässt, etwas Geschichtliches zu Grunde liege, als dies Recht die oben besprochene Stelle im »Phädon« 96—102 in Beziehung auf das, der darin beschriebenen Entwicklungsgeschichte zu Grunde liegende Historische hatte. Hinwiederum auch ist die Stelle im »Gastmahl« von denselben Gesetzen der Interpretation des Platonischen Kunstverfahrens abhängig, wie jene Stelle im »Phädon«. Es wäre recht wohl möglich, dass, da diesen Gesetzen gemäss die den Platon beschäftigende Frage in Rücksicht auf die Composition des betreffenden Gesprächs beachtet werden muss, im »Gastmahl" aus der Situation der gedachten Stelle für den historischen Sokrates nur Weniges entnommen werden müsste, während nach denselben Gesetzen aus der betreffenden Stelle im „Phädon" Manches und zwar das gleich Hervorzuhebende für den geschichtlichen Sokrates zu entnehmen ist.

Man beachte auch dies, dass in Uebereinstimmung mit dem Platonischen Kunstverfahren ein mit dem Gewicht einer historischen Notiz auftretender Umstand nicht deshalb schon berechtigt, denselben für den geschichtlichen Sokrates ausser Frage zu stellen. Es wurde ja oben in Bezug auf die Zusammenkunft des Parmenides mit dem Sokrates dem Platon die Freiheit der Fiction eingeräumt, obwohl unter der beschränkenden Bedingung, dass sie der historischen Wahrscheinlichkeit folge, wornach eine solche Zusammenkunft den wirklichen Verhältnissen nach möglich gewesen sein müsste. Hiernach läge an sich nichts der Platonischen Kunst Widersprechendes darin, wenn die Situation mit der Diotima im „Gastmahl" fingirt wäre. Ihr müsste nur die historische Wahrscheinlichkeit zur Seite stehen, dass Sokrates in eine ähnliche Situation eintreten konnte.

Was aber den von Platon graduell gesteigerten und systematischer gefassten Ideengehalt betrifft: so erfordert die Wahrheit der Platonischen Darstellung nichts weiter, als dass derselbe von Sokrates vorgebildet worden sei. In dieser Beziehung ist also anzunehmen, dass, wie der im „Phädon" beschriebenen Entwicklungsgeschichte des Platonischen Sokrates in gewissen Umrissen eine ähnliche Entwicklungsgeschichte des historischen Sokrates zu Grunde liegt, so auch in Bezug auf die angezogene Stelle im „Gastmahl" jenem Vorgange, welcher dem Platonischen Sokrates das Verständniss über den Eros eröffnet, ein in gewissen Umrissen ähnlicher bei dem historischen Sokrates vergleichbar erschien.

Es kann, unter Beachtung der Platonischen Kunst, sowie der selbstständigen Entwicklung der Sokratik beim Platon aus dem Rahmen der im „Phädon" beschriebenen Entwicklungsgeschichte für den historischen Sokrates, wie oben ausgeführt ist, erstens eine frühe unbefriedigende Beschäftigung

mit den Natur-Philosophemen, dann eine Kenntniss der Anaxagoreischen Lehre und endlich der Gewinn eines eigenen philosophischen Princips deshalb mit Wahrscheinlichkeit herausgelöst werden, weil diese Punkte so sehr mit der nöthigen Analogie, welche die Darstellung mit dem geschichtlichen Sokrates theilen muss, verwachsen sich zeigen, dass sie, ihren thatsächlichen Umrissen nach, dem letzteren nicht genommen werden können, ohne dass die ganze Darstellung zur vollkommenen, aller historischen Analogie entbehrenden Fiction sich verflüchtigt. Dabei benutzte sie Platon immerhin mit der ihm einzuräumenden Freiheit für seine Zwecke. Wie im »Phädon« dort der Platonische Sokrates als solcher in Person die Erlebnisse einer philosophischen Entwicklung berichtet, ist er dagegen im »Gastmahl« nur der Zuhörer einer, von einer anderen, als sprechend eingeführten Persönlichkeit, nämlich von Diotima, gegebenen und in erster Reihe für die Platonischen Zwecke wichtigen Auseinandersetzung über den Eros, so dass schon aus diesem nur mehr mittelbaren Verflochtetsein mit der Situation mit Wahrscheinlichkeit auch nur eine entferntere Aehnlichkeit wie der Situation mit irgend einem geschichtlichen Hintergrunde, so des Inhalts der Rede mit geschichtlich Sokratischen Lehr- und Gedankenkreisen folgt. Letzteres erscheint noch mehr der Fall angesichts des Unterschiedes einer ersten Entwicklungsgeschichte, bei der es sich um die principiellen Voraussetzungen der Sokratik handelt, von der Darstellung einer Lehre, welche, wie die über den Eros, in den weiteren Ausbau derselben gehört.

Hiernach bleibt also immer ein weiter Raum zwischen der Platonischen Darstellung der Situation im »Gastmahl« und dem, was ihr geschichtlich zu Grunde liegt. Aus dem von Xenophon berichteten Gespräche mit der Theodote (Memor. III, 11, 1 ff.) ersieht man, dass Sokrates weder den Umgang mit Frauen überhaupt, noch die Anlässe vermied, die ihm ein solcher für Unterhaltungen und Betrachtungen dialektischer Art bot. Ebenfalls ist aus der Stelle der Memor. II, 6, 36 klar, dass Sokrates in derselben Weise den Umgang mit geistreichen Frauen, wie die Aspasia war (vgl. Xenophons Oeconom. c. 3, 14 und 15), auch receptiv für sich nutzbar zu machen wusste. Beide Zeugnisse reichen hin, um den geschichtlien Boden erkennen zu lassen, in den Platon die Blüthe seiner schönen Umdichtung pflanzte.

Der Diotima begegnet es nicht so gut, wie mancher anderen, von Platon mit Sokrates zusammengebrachten Persönlichkeit, noch auch so gut, wie der berühmten Aspasia, deren historische Existenz anderweitig über allen Zweifel erhaben ist. Der Diotima steht dafür nur diese Platonische

Stelle im »Gastmahl« zur Seite. Die Zeugnisse späterer Schriftsteller, wie des Lucian (Imag. c. 18), des Clemens Alexandrinus (Strom. 6, p. 631[b]), des Aelius Aristides (de quat. virtut. t. II, p. 171 Dind.), des Themistios (Oratt. XII p. 199), des Himerios (Oratt. 1, 18 p. 308 Wernd.) und des Maximus Tyrius sind nichts, als mehr oder weniger geistreiche Copien der Platonischen Stelle. Allerdings aber haben namentlich die Anfangsworte im „Gastmahl" (201[d]) eine Färbung, dass an der Existenz einer weisen Mantineerin Diotima kaum mag gezweifelt werden. Sie wird dort wenigstens mit der bekannten Pest in Verbindung gebracht, welche im Anfange des Peloponnesischen Kriegs in der von Thukyd. (II, 49 ff.) so überaus treffend geschilderten Weise in Athen ausbrach. Sie, in Liebes- und andern Sachen wohlerfahren, habe, so heisst es, einst den Athenern vor Ausbruch der Pest durch ein Opfer einen zehnjährigen Aufschub der Seuche bewirkt: eine Thatsache, die, so überraschend sie klingt, bei der allmählichen Verbreitung der aus dem Orient stammenden Calamität, wenn man liest, was u. A. Curtius in seiner Griech. Geschichte II, S. 329 schreibt, erklärlich erscheint.

Möchte die Existenz der Diotima demnach nicht geläugnet werden, so kommt es doch für den hier obwaltenden Zweck, die Beziehung des geschichtlichen Sokrates zu ihr darzulegen, nachdem der Werth des einzig gültigen Zeugen, des Platon, dafür im Obigen abgeschätzt worden, da andere Zeugnisse, die Neues und Selbstständiges geben könnten, fehlen, nicht darauf an mit leeren Vermuthungen die Unmöglichkeit einer sicheren Darlegung zu verhüllen. Sicherer dagegen ist, dass Sokrates mit der Aspasia thatsächlich in Berührung kam. Wollte man dies selbst aus den betreffenden Platonischen Stellen, namentlich im „Menexenos" nicht folgern, so zeugen dafür die oben genannten Xenophontischen Stellen. Es versteht sich freilich auch nach diesen, dass Aspasia nicht in des Wortes eigentlichster Bedeutung eine Lehrerin des Sokrates zu nennen ist.

Oben, wo die Beziehungen der philosophischen Vorgänger zu Sokrates, namentlich die des Anaxagoras und Parmenides, historisch betrachtet wurden, konnte des Archelaos nicht weitre gedacht werden. Sein Name verschwand eben mitunter denen, die auf naturbetrachtendem Wege Gründe der Dinge suchten und deren Kenntniss dem Sokrates auf Grund Platonischer und Xenophontischer Stellen nicht abzusprechen war. Diese Stellen sind maassgebend. Nach ihnen kann, weil sie des Archelaos nicht erwähnen, von irgend einem specifischen Einflusse dieses, gemeinhin ein Schüler des Anaxagoras genannten Physikers auf Sokrates in philosophischer Beziehung,

ja es kann davon nicht auch nur in gleichem Grade gesprochen werden, in welchem von dem Einflusse des Anaxagoras oben die Rede sein musste.

Auch beim Aristoteles findet sich keine, einen besonderen Einfluss des Archelaos auf Sokrates bezeugende Stelle.

Ohne Zweifel spiegelt sich aber in diesen leitenden Quellen das Thatsächliche. Ein Schüler-Verhältniss des Sokrates zum Archelaos, von dem sie Nichts wissen, wird nicht vorhanden gewesen sein. Chronologisch nach anderweitigen Quellen betrachtet, soweit sie, mangelhaft wie sie sind, reichen, erscheinen beide als Altersgenossen. Die spätere Tradition, welche Archelaos Lehrer des Sokrates nennt, ist zersetzt mit einem Gemische tendenziös oder mythisch gefärbter Notizen über ganz andere Beziehungen, als die sind, wie sie zwischen Lehrer und Schüler vorhanden zu sein pflegen. Dadurch wird ihre Glaubwürdigkeit gleich Null in dem Sinne, in welchem z. B. Diog. L. II, 16 Archelaos einen Lehrer des Sokrates ähnlich, wie den Anoxagoras einen Lehrer jenes ersteren sein lässt. Es müsste ja wie Archelaos vom Anaxagoras wesentliche Lehrbestandtheile in seine Lehre hinübernahm, dies auch vom Sokrates in Beziehung auf jenen vorausgesetzt werden. Ein solches Verhältniss widerlegt sich einfach durch das Schweigen der maassgebenden Quellen. Soll ein Schüler-Verhältniss hinwiederum in dem Sinne verstanden werden, dass Sokrates mit der Lehre des Archelaos bekannt geworden war, so mag es zwar gelten; es hat aber in diesem Falle, da Sokrates, um als selbstständiger Philosoph, wie er war, aufzutreten, alles Gehörte möglichst abzuschütteln hatte, keine besondere und einen specifischeren Einfluss des Archelaos bezeugende Bedeutung.

Kann man füglich in diesem Sinne die Stellen beim Diog. L. II, 16, II, 19 und X, 12, sowie beim Cicero (Tuscul. Quaestt. V, 4, 10) und bei Anderen auf sich beruhen lassen, so können andere Stellen, insofern sie gleichsam den Archelaos als einen Vermittler derjenigen Kenntnisse darzustellen geeignet sind, die Sokrates von den Lehren der Naturphilosophen hatte, in diesem anderen Sinne gültig sein. Es wäre dahin zu rechnen die Stelle beim Diog. L. II, 19 mit der angegebenen Notiz aus dem Aristoxenos, insofern ihr der obige Sinn unterbreitet werden darf, sowie die Stelle beim Porphyrios in Theodorets cur. Graec. aff. XII, 67, S. 175, insofern sie den Sokrates schon im 17. Lebensjahre mit Archelaos bekannt werden lässt.

Für die Charakteristik Sokratischen Lebens in mehr persönlicher Beziehung wichtig, knüpft sich an das Verhältniss zwischen Archelaos und Sokrates die Notiz des bekannten Dichters Jon aus Chios, welche Diog. L. II, 23, aufbewahrt

hat. Dieselbe lautet einfach dahin, dass Sokrates, noch jung, mit Archelaos nach Samos gereist gewesen sei. Jon, der sie berichtete, war ein Zeitgenosse des Sokrates, jener Dichter, welcher nach Curtius (Griech. Gesch. II, S. 231) dem Feldherrn Kimon ähnlich zur Seite gestanden hätte, wie Simonides dem Themistokles und der, da seiner, als eines Verstorbenen, im „Frieden" des Aristophanes v. 835 gedacht ist, vor 421 v. u. Z., dem Jahre, wo diese Komödie aufgeführt wurde, schon nicht mehr am Leben, sogar ein älterer Zeitgenosse des Sokrates war, als Aristophanes, Platon oder Xenophon. Er war nicht bloss Dichter, sondern verfasste auch, von Plutarch und Athenäos benutzte Reise-Denkwürdigkeiten, sog. ἐπιδημίαι, und sehr wahrscheinlich bilden diese die Quelle der von Diog. überlieferten Notiz.

Sie darf mit den Ueberlieferungen jener Art, denen es darauf anzukommen scheint, in Archelaos einen Lehrer des Sokrates darzustellen, nicht ohne Weiteres in Verbindung gebracht und in ihrer Bedeutung abgeschwächt werden. Zellers Darstellung (Philos. d. Gr. II. 1, S. 43, Anm. 1) hat dies keineswegs genügend beachtet. Er schiebt, in dieser Gedankenverbindung befangen, dem Diog., welcher die Notiz einfach an einer Stelle giebt, wo er von den Gelegenheiten spricht, bei denen Sokrates von Athen, wider seine sonstige Art und Gewohnheit, abwesend war, Verwechslungen und Irrthümer unter, die man so leicht nicht, mag man von der Geistlosigkeit des Diogenes noch so arg denken, billigen wird. So namentlich ist über allem Zweifel, dass der genannte Archelaos der Anaxagoräer war, da Diogenes auf diesen dort an mehreren, nicht sehr weit von einander getrennten Stellen zu sprechen gekommen ist.

Ausser dass sie ein Zeugniss ist von früherem Umgange mit Archelaos, ist die Notiz wichtig auch dadurch, dass Sokrates nach ihr schon früh einmal nach Samos, also aus Athen herausgekommen sein soll. Es scheint dies mehr oder weniger unverträglich mit Platonischen Stellen, die, wo eine Gelegenheit gegeben scheint, dieser Reise zu gedenken, darüber schweigen und die sonst sogar bezeugen, dass Sokrates niemals gereist und ausser im Kriegsdienst niemals aus der Stadt Athen heraus gekommen sei. In letzterer Beziehung dient, der Stelle 230^{d} im „Phädros" zu geschweigen, die wenigstens keine das ganze Lebensalter des Sokrates umfassende Beschränkung auf das Athenische Stadtgebiet kundgiebt, die Stelle 52^{b} (vgl. mit 53^{a}) im „Kriton" zum Beweise. In der That, gesetzt auch die Worte: ὅτι μὴ ἅπαξ εἰς Ἰσθμόν, welche in einigen Handschriften fehlen, sind dort 52^{b} eingeschoben, es bezeugt die Stelle, dass Sokrates, ausser im Kriegsdienste nirgends anders wohin gekommen sei, sondern stets in Athen

war. In ersterer Beziehung, wo eine Gelegenheit da war, der Reise nach Samos zu gedenken und wo ihrer doch nicht gedacht wird, könnte die bekannte Rede des Alkibiades im »Gastmahl« angeführt werden.

Platonischen Zeugnissen von ihrem Gewichte zu nehmen, ist man nicht berechtigt. Jedoch ebensowenig darf der Darstellung beim Platon die Freiheit, welche ihr bei anderen Gelegenheiten eingeräumt wird, bei dieser Gelegenheit verkümmert werden. Zeller zumal, der sonst ergiebigen Gebrauch von der dem Platon zu vindicirenden Freiheit macht, hat hier am wenigsten Recht, die stricteste wörtliche Interpretation zu fordern.

Jener Stelle im Kriton, wo sich die in Person eingeführten Athenischen Gesetze von dem Sokrates ihre Gültigkeit bezeugen lassen, liegt daran, die Thatsache, dass Sokrates durchgängig und fast immer in Athen anwesend war, zu einer ausnahmslosen zu machen. Sie enthält in diesem Sinne jene oben angedeuteten Worte, die jedoch an Nachdruck schwerlich verlieren, gesetzt auch Platon hätte recht wohl gewusst, dass Sokrates in weit zurückliegenden Tagen einmal mit dem Archelaos einige Zeit nach Samos verreist gewesen war. Die Autorität des Jon in der allerdings des Details, jedoch nicht der Bestimmtheit ermangelnden Notiz beim Diogenes ist zu gewichtig, als dass nicht lieber, statt ihr alle Wahrheit abzusprechen, der freien Platonischen Darstellung eine kleine Uebertreibung Schuld gegeben werden sollte — wenn es denn eine Uebertreibung zu nennen ist, eine fast durchgängige Regel zu einer ausnahmslosen zu machen. Es ist nicht einmal nöthig, mit dem von Zeller a. a. O. namhaft gemachten Müller (Fragm. hist. gr. II, 49, no. 9 nach Nieberding) die Aussage des Platon auf das Mannesalter des Sokrates zu beschränken, um in der oben dargelegten Weise die historische Glaubwürdigkeit des Jon'schen Berichts zu sichern und doch auf der andern Seite die Autorität des Platon zu wahren.

Es trifft sich merkwürdig, dass Diog. L. an derselben Stelle, wo er jene Notiz aus dem Jon anführt, ferner noch sagt, dass Sokrates nach dem Zeugnisse des Aristoteles nach Pytho einmal gekommen sei. Er fügt hinzu, dass er, nämlich Sokrates, wie Phavorinos erzählt, auch einmal nach dem Isthmos kam. Letzteres weiss ja denn auch der Platonische »Kriton«, ohne dass Diog. nach diesem citirt — vielleicht weil er die Worte dort im Kriton: *ὅτι μὴ ἅπαξ εἰς Ἰσθμόν* noch nicht las, insofern sie eben später erst eingeschoben worden. Nach dem Obigen scheint es uns nicht gefährlich und der Platonischen Glaubwürdigkeit Etwas raubend, wollte man auch dem Aristoteles, wie dem Jon, glauben und also annehmen, Sokrates sei nicht bloss einmal nach Samos, son-

dern auch zu den Pythischen, ja vielleicht auch zu den Isthmischen Spielen von Athen einmal hinausgewandert.

Sokrates als Werdender.

Geboren wurde Sokrates nach vorchristlicher Zeitrechnung im 469sten Jahre, nach Olympiaden-Rechnung im 3. (nicht im 4.) Jahre der 77. Olympiade. [1])

---

1) Hinsichtlich der Zeit der Geburt des Sokrates haben die beiden leitenden Gewährsmänner Platon und Xenophon kein Datum der Art, welches die Bestimmung derselben nach Olympiadenrechnung oder vermittelst dieser nach vorchristlichen Jahren ohne Schwierigkeit ermöglicht. Die Bezeichnung des Archonten begleitete ja die, im 3. Jahrundert vor u. Z. durch den Tauromenier Timäos erst in allgemeineren Gebrauch gekommene Olympiaden-Rechnung. Wünscht man also eine Datirung nach vorchristlichen Jahren, so ist eben zurückzugehen auf die für die Lebenszeit des Sokrates aus Quellen und Rechnungen einer nachplatonischen Zeit bekannten Olympiadenjahre und Archontennamen und für diese ist das zu benutzen, was sich über das Alter des Sokrates beim Platon findet. Hierüber findet sich in der »Apologie« 17^{d} die Aeusserung des Sokrates: *νῦν ἐγὼ πρῶτον ἐπὶ δικαστήριον ἀναβέβηκα, ἔτη γεγονὼς ἑβδομήκοντα* und am dritten Tage vor seinem Tode lässt Platon im »Kriton« (52^{e} vergl. mit 44^{b}) die Athenischen Gesetze in Person dem Sokrates vorhalten: *ἄλλο τι οὖν ἢ ξυνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ ὁμολογίας παραβαίνεις, οὐχ ὑπ' ἀνάγκης ὁμολογήσας οὐδὲ ἀπατηθείς, οὐδὲ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἀναγκασθεὶς βουλεύσασθαι, ἀλλ' ἐν ἔτεσιν ἑβδομήκοντα κτλ.* Nach beiden Stellen war Sokrates also ein Siebzigjähriger, als er vor den Richtern stand, als er gefangen sass und als er bald darauf starb. Diese 70 Jahre wären nun für den oben genannten Zweck zwischen die Gränzen der Olympiadenjahre unterzubringen, die von der Geburt und dem Tode des Sokrates in anderen Quellen vorliegen. Dieselbe Angabe der 70 Lebensjahre findet sich nämlich auch in der Stelle beim Diog. L. II, 44, welche zugleich, gestützt auf die Autorität des in der 2 Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. lebenden Chronisten Apollodoros, Geburtsjahr und Tag, sowie, gestützt ausserdem auf die Autorität des Demetrios Phalereus, eines jüngeren Zeitgenossen des Aristoteles, das Todesjahr angiebt, Die Stelle lautet wörtlich: »Geboren wurde er, wie Apollodoros in den Chroniken sagt, unter Apsephion im 4 Jahre der 77. Olympiade, am 6. Thargelion, als die Athener die Stadt reinigten und an welchem Artemis nach der Sage der Delier geboren sein soll. Er starb im 1. Jahre der 95. Olymp., nachdem er 70 Jahre alt geworden war. Und dies sagt auch Demetrios Phalareus«. Es sind diese Angaben offenbar Berechnungen des Apollodoros und Demetrios, die, wie sie von dem Interesse zeugen, Anfangs- und Endpunkte des Lebens eines bedeutenden Mannes chronologisch genauer zu bestimmen, als es von den gleichzeitigen Quellen geschehen war, das Bemühen entschuldigen, dieselbe Genauigkeit in der uns gewöhnlicheren vorchristlichen Rechnung zu erreichen. Es scheint aber nur eine annähernde Genauigkeit möglich, da auch für diesen speciellen Fall manche jener Schwierigkeiten eintreten, denen überhaupt die chro-

Des Vaters des Sokrates des Sophroniskos, geschieht, was Lasaux übersehen hat, in Xenophons Hellenika 1, 7, 15, in Anlass seines schon oben berührten Verhaltens in der

---

logischen Bestimmungen der älteren Geschichte unterliegen und die ja die Gelehrten in gar verschiedene Ansichten auseinandergehen lassen.

Zunächst ist abzusehen von denjenigen Schwierigkeiten, die sich aus den von Diog. L. gegebenen Zusätzen zu der einfachen Bezeichnung der Olympiadenjahre erheben. Wir meinen die Notiz, vermittelst welcher die Reinigung der Stadt Athen von einer Pest oder die Abholung der Theseischen Gebeine von der Insel Skyros zu diesem Zweke oder mit anderen Worten der Zug des Kimon nach Skyros mit dem Archontat des Apsephion in Verbindung gebracht ist. Merkwürdig ist es immerhin, dass Apollodoros, auf den doch die Notiz zurückzubeziehen ist, ebenfalls, wie Plutarch im Leben des Kimon (c. 8) diese Begebenheit unter dem genannten Archon Statt finden lässt, obwohl derselbe Plutarch im Leben des Theseus die Rückkehr des Kimon von Skyros unter den Archon Phädon, 7 Jahre früher, bringt. Die Bestimmung hat aber, so wichtig sie in Beziehung auf dieses Factum sein mag, keinen Einfluss darauf, das Geburtsjahr des Sokrates etwa ebenfalls 7 Jahre früher zu datiren, wenn sich, wie die nach Onckens Ansicht in der Schrift „Athen und Hellas" I, S. 103 ff. der Fall ist, heraustellen sollte, dass der Kimonische Zug so viel früher Statt hatte. Man kann die Notiz als einen Zusatz unberücksichtigt lassen. Nach anderen Autoritäten (z. B. nach Curtius Griech. Gesch. II, S. 109) wird der Kimonische Zug um $^{470}/_{69}$ v. u. Z. datirt und traf zusammen mit dem Siege des Tragöden Sophokles gegen Asschylos mit der Triptolemos-Trilogie.

Aber auch die zweite Notiz beim Diog. L. über den Geburts-Tag des Sokrates am 6. Thargelion ist, so interessant sie für die hier beschäftigende Frage ist, keiner Berücksichtigung werth, da sie, durch ihre seltsame Aehnlichkeit mit dem Platonischen Geburtstage verdächtigt, ausserdem durch die Parallele mit der Delischen Sage von dem Geburtstage der Artemis nur zu sehr eine unglaubhafte mythische Quelle verräth, der es der Mühe werth erschienen sein mag, des Sokrates Geburt in ein mystisches Licht zu stellen.

Bleiben diese Notizen an ihrem Orte: so fragt sich einfach, ob die 70 Lebensjahre, von denen Platon spricht, von der gedachten Frist Olymp. 77,4 und Olymp. 95,1 umfasst werden, wobei ja, nach der gewöhnlichen Bestimmungsweise, daran zu erinnern ist, dass, wie der Archontenwechsel, so das Olympiadenjahr um die Sommersonnenwende den Anfang nahm.

Dass sich das Geburtsjahr des Sokrates, nachdem es einmal sowohl Platon, als Xenophon oder sonst ein gleichzeitiger Zeuge anzugeben versäumt hatte, leichter versteckte, als das Todesjahr, ist bei der Berühmtheit des eigenthümlichen Todesfalles und angesichts der Vergleichung anderer Begebenheiten der damaligen politischen Constellation natürlich. Uebereinstimmend lautet aber nach beiden oben gedachten Quellen die Angabe über dieses Todesjahr, sowohl nach Apollodoros, als nach Demetrios und es ist, zumal anderweitige Berechnung und Vergleichung in weiterem historischen Umfange zu gleichem Ergebnisse führt, kein Zweifel, dass der Tod Olymp. 95, 1, Juli 400 bis dahin 399 v. u. Z., erfolgte. Dazu kommt dann, dass das Datum sowohl wegen der im

Sache wider die zehn Feldherrn Erwähnung. Dann wird desselben Vatersnamens auch im Platonischen »Laches« (180[d]), sowie in dem, zwar unter Platons Namen uns erhaltenen, unserer Ansicht nach [1]) jedoch unechten Gespräch, dem sog. »ersten Alkibiades« (131[e]) gedacht. [2])

Den Namen der Mutter Phänarete bewahrte vor Allem die berühmte Platonische Stelle »Theätetos« 149[a]. Diese Stelle macht, wie so manche andere beim Platon, den Eindruck, als benutze sie eine persönliche Reminiscenz des Sokrates. Derselbe gedachte seiner Mutter gewiss mit jener Ehrfurcht und Pietät, von denen die ihr beigelegten Epitheta jener Stelle erfüllt sind [3]) und stand wohl auch nicht an, wie

---

„Phädon" von Platon als die jährliche bezeichneten Delischen Wallfahrt als auch, verglichen mit anderen gleichzeitigen Processen, deren die Geschichtsschreiber gedenken, auf den Mai-Monat des besagten Jahres 399 genauer bestimmt werden kann.

Steht das Todesjahr fest, so ergiebt sich, im Fall die von Platon genannten 70 Lebensjahre nicht erlauben sollten, etwas dazu oder davon zu thun, dass das Geburtsjahr nach vorchristlicher Zeitrechnung zwar das 469ste, nach der Olymp.-Rechnung aber das vierte Jahr der 77 Olymp. nicht, sondern das dritte derselben wäre, weil oder wenn ja die vor dem Mai zurückliegenden Monate für die Olymp. der Geburt ebensowohl in den späteren Theil des betreffenden Jahres fielen, als für die Olymp. des Todes. Dies wäre also ein mit der Bestimmung der wiederholt gedachten Zeugen nicht genau zutreffendes Resultat, bei dem noch darauf aufmerksam zu machen ist, dass keine Uebereinstimmung über die Zeit des Archontats des Apsephion herrscht. Freilich berechnet es z. B. wohl Oncken auf 369/68 v. u. Z., Curtius aber wird, wenn er den Kimonischen Zug ein Jahr früher setzt, doch auch wohl jenes Archontat so viel früher zurücklegen wollen, während dessen er laut des einen Zeugnisses beim Plutarch im Leben des „Kimon" Statt fand.

Wie dem nun auch sei, es ist nicht zu vergessen, dass die genaue Entscheidung, angesichts des annähernd zu Ermittelnden, kaum mehr als ein chronologisches Interesse beansprucht. Der hier vorliegende Zweck darf sich in der annähernden Bestimmung, wie sie oben getroffen ist, vollständig beruhigen.

1) Vergl. darüber u. A. auch die von mir angestellte Parallele des Gesprächs mit anderen Platonischen Gesprächen im Philologos Suppl. III. H. 1 S. 119 ff.

2) Es unterliegt mithin, namentlich in Folge der ersten beiden Zeugnisse, keinem Zweifel, dass er so, nicht aber laut einer, von Zeller (a. a. O. II, 1, S. 40, Anm. 1) erwähnten seltsamen Notiz des Epiphanias (exp. fid. 1087 A) Elbaglus geheissen. Damit stimmen denn auch die Anführungen bei Diog. L. II, 5, 18, beim Pausanias IX, 35, 7, beim Plutarch u. v. A. — Es ist wegen der Ursachen, aus denen man in den Quellen hinsichtlich vieler Personen des Alterthums verschiedenen Elternnamen begegnet auf Schöne's Abh. über die Sappho in dem 2. Bande der symbol. philol. Bonnensium zu verweisen.

3) Sie heist *μάλα γενναῖα καὶ βλοσυρά.*

ihn Platon thun lässt, den von der Mutter geübten Hebammendienst als in seiner geistigen Entbindungskunst wieder aufgelebt darzustellen.

Von diesen Eltern war Sokrates als Athener [1]) geboren, gleich dem Aristides und Thykudides zu der Antiochischen Phyle — nach der »Apologie« 32[b] — und — nach Diog. L. a. a. O., sowie der Anklageschrift des Meletes — zum Demos Alopeke gehörig. Der Demos lag ungefähr eine halbe Stunde von der Stadtmauer zwischen dem Lykabettos und Ilissos.

Zu der Zeit der Geburt des Sokrates lagen die Perserkriege, an die eine vollberechtigte stolze Erinnerung Athen erfüllen durfte, um zwei Decennien zurück. Eine nicht lange und doch erhebliche Frist angesichts einer bewegten, strebenden, immer neuen Gegenwart und ereignissreichen Folgezeit, in welcher die eben aus dem Schutt erstandene Stadt glücklich der Hegemonie auf dem Meere und in Mittel-Griechenland entgegenstrebte. Von den Helden der Perser-Zeit war Aristides 2 Jahre nach der Geburt des Sokrates gestorben. Des Themistokles Schicksal in der Verbannung und sein Ende vor dem Moment tiefsten Zerfalles seines Ruhms mag der achtjährige Knabe haben erzählen hören. Vielmehr erinnerte er sich des Kimon, seiner Popularität, seiner Feldzüge, seiner Verbannung, späteren Wiederkehr und seines ruhmvollen Endes vor Kition. Als Kimon starb, war Sokrates ein 20-jähriger. Des Perikles überlegene Grösse sah schon der Knabe auf den politischen Schauplatz treten mit der festen Begründung der vorörtlichen Stellung Athens und Perikles war es dann, den er bis in die reifen Mannesjahre ununterbrochen als Ziel eigener Grösse die Grösse seiner Vaterstadt zu erringen trachten sah.

Dem heranwachsenden Knaben freilich ging erst, wie es immer der Fall, allmählich die Bedeutung der Zeit und Zeitverhältnisse auf, in allgemeineren, grösseren, verschwimmenden Umrissen erst, in die sich die specielleren Bezüge nach und nach dem Bewusstsein zu klarerem Verständnisse verwoben, bis der Jüngling dann mit der Geschichte und dem Geschicke seines Landes sich verwachsen fühlte und seine Stellung einzunehmen, seine Aufgabe zu wählen mit gereiftem Sinn und Willen im Stande war.

Soweit Gesetze und Sitten der Heimath ihre Art und Weise vorzeichneten, geben die leitenden Quellen über die

---

1) S. Platons »Kratylos« 406[d]: *ἀλλὰ μήν οὐδ' Ἀθηνᾶς Ἀθηναῖος γ' ὢν ὦ Σώκρατες, κτλ.* Die spottende Bezeichnung des Sokrates als Meliers in Aristophanes' »Wolken« v. 830 erklärt sich durch die Tendenz des Stückes. Der Diagoras war Melier, jener Ketzer, dem Aristophanes den Sokrates vergleicht.

erste Erziehung des Sokrates die allgemeinen Züge sicher. Er genoss [1]) der Erziehung und Bildung, welche die Gesetze vorschrieben. Ihn musste der Vater in Musik und Gymnastik unterrichten, ihn Theil nehmen lassen an den, jedem Athener eigenen musischen und gymnastischen Stunden.

Er genoss dieses Unterrichts nicht minder als die Söhne aus angesehenen Familien. Das ist, trotz der wahrscheinlich nicht reichen Verhältnisse seiner Eltern, einestheils aus den Notizen über seines Vaters Freundschaft mit so namhaften Leuten, wie Lysimachos, des Aristides Sohn, nach dem »Laches« 180°, anderntheils aus denen über seine eigene alte und innige Freundschaft mit den Jugendgespielen Kriton und Chärephon, nach Apologie 33d und 21a, deren elterliche Verhältnisse wohlhabender waren, anzunehmen. [2])

Sokrates wird ähnlich, wie es die bekannte Musterstelle für die Kenntniss Griechischer Pädagogik im »Protagoras« 325c—326c darstellt, zuerst von seinen Eltern zu allem Guten angehalten sein. Er begleitete — nach dem »Laches« 187d — den Vater in den Gottesdienst und in die Gemeindeversammlungen. Er wird im 7. Lebensjahre zu Lehrern geschickt und im Lesen, in dem Hersagen von Dichter-Stellen und in der Geschichte, ferner dann in jener Art Citherspiel und musikalischen Kenntniss unterrichtet worden sein, durch welche Tact und Einklang den Gemüthern der Knaben zu eigen gemacht wurden. Er wird in den Knabenjahren auch seine Turn- und Ringübungen so gut, wie andere Altersgenossen bestanden haben und so bis an die Schwelle der Jünglingsjahre herangewachsen sein [3])

Aus der Perikleischen Blüthezeit zwar, worin nach Thu-

---

1) Nach dem »Kriton« 50e.

2) Dass Kriton's, seines Alters- und Stammesgenossen, Eltern vermögend waren, geben mehrere Zeugnisse über die Wohlhabenheit des Sohnes zu erkennen. Kriton ist mit unter denen, die im Sokratischen Processe die grössere Strafsumme garantirten und er ist in dem, nach ihm genannten Gespräch, erbötig, den eventuellen Unterhalt des Sokrates, falls er durch die Flucht vor dem Tode sich zu retten gewillt sei, und die Kosten der Flucht zu bestreiten. Chärephon aber, sein Freund von Jugend auf, nahm in der späteren politischen Geschichte Athens eine angesehene Stelle ein. Darauf spielt die »Apologie« in der angezogenen Stelle an. Er wird in keiner Weise der Erziehung entbehrt haben, die ihn dafür befähigen konnte.

3) Denn dass auf seine Erziehung diese von Platon gegebenen Grundzüge Anwendung erlitten, ist nicht zu zweifeln, da sie im Allgemeinen die der Athenischen Elementar-Bildung sind, wie sie seit Solons Zeit üblich war. Auch entzogen sie sich einem sichtbaren Einflusse der gerade in Sokrates Jugendzeit fallenden Veränderung des Areopags durch die Reform des Ephialtes, obwohl die Einwirkung dieser Behörde auf die Erziehung erheblich war und erlitten schwerlich eine wesentliche

kydides' Zeugnisse (II, 38) Athen die Metropole Hellenischen Verkehrs und Mutter- und Pflanzstadt reichster Bildung war, nennt uns Platon der berühmten Lehrer in musischer und gymnastischer Erziehung (z. B. im »Protagoras« 316[e] und 318[e], im »Laches« 180[d] und 197[d] und sonst) mehrere. Da waren Ikkos und Herodikos berühmte Turnlehrer, Orthagoras und Damon namhafte Musiker. Hingegen aus der Zeit, worin des Sokrates erste Erziehung fällt, ist, wie schon in der Quellen-Kritik nachgewiesen ist, was von Lehrern desselben verlautet, durchgängig unverbürgt und märchenhaft.

Aber die in ihren allegemeinen unzweifelhaft treffenden Zügen eben geschilderte Jugend- und Jünglingszeit liegt von der Zeit, worin die erste erkennbare philosophische Bethätigung des Sokrates ungefähr um 450 v. u. Z. fällt, so fern nicht ab, um nicht in Verbindung damit wenigstens einen allgemeinen Zusammenhang der, im Detail lückenhaft überlieferten Lebensgeschichte desselben herzustellen. Es ist freilich nur ein Faden für die geistige Entwicklung. Wie Sokrates äusserlich die Zeit bis dahin verbrachte, wo der Beginn seines öffentlichen Verkehrs in Athen um das 30. Lebensjahr auch in letzterer Beziehung aufklärt, darüber fehlen redende Spuren. Es ist unbekannt, wann seine Eltern starben, die Tradition über seine Beschäftigung als Bildhauer ist getrübt und auch die Namen anderer Lehrer, als der die Elemente lehrenden, wenn sie von Einfluss auf die Entwicklung des Jünglings gewesen sein sollen, wollen weder der historischen Kritik Stich halten, noch in den Rahmen der Studien passen, von denen eine sichere Kunde beim Platon erhalten ist. Es fiel aber die, laut der schon in dem Abschnitt über die Quellen auf ihre geschichtliche Treue angesehenen Stelle im Platonischen »Phädon« 96—102 beschriebene Entwicklungsgeschichte, es fiel die erste erkennbare philosophische Bethätigung des Sokrates nach der von der historischen Wirklichkeit am wenigsten abweichenden »Apologie« noch über die bis 445 v. u. Z. zu verfolgenden Beziehungen desselben zu den Sophisten hinaus, mithin in seine Jünglingszeit. Es bleibt, wenn man die Geschichte dieser philosophischen Entwicklung betrachtet, in welcher Sokrates verhältnissmässig früh, ob auch nach gar bedeutenden Kämpfen zu ausserordentlichen Ergebnissen gelangte, kaum ein Raum für jene Lehrer in mehreren Fächern, deren mythische Eigenheit im vorigen Capitel bereits dargelegt ist.

Umgestaltung durch jene Einrichtung der Sophronisten, deren Ursprung wenigstens Curtius in seiner Griechischen Geschichte II, S. 187 in diese Zeit setzt.

Als junger Mann demnach brachte Sokrates an die Naturbetrachtung lebhaft einen hohen Begriff von ihr mit. Ihn beschäftigten in ihr besonders Fragen, wie die nach der Entstehung der Sinnes-Eindrücke, der Erinnerungen und Vorstellungen und der Erkenntnisse. Er fragte sich unter den Eindrücken dessen, was er von den Natur-Philosophemen hörte oder las: ob das Blut, ob die Luft, ob das Feuer im Menschen oder das Gehirn Urheber jener Erscheinungen sei. Ihm machten sich Schwierigkeiten geltend, auf diese Fragen auf den bisherigen Wegen der Forschung befriedigende Antwort zu erhalten. Diese Schwierigkeiten flossen aus der Beobachtung des Vergehens aller der Dinge, aus denen jene Functionen erklärt zu werden pflegten. Ihm war, als müssten die Functionen der Erkenntniss aus einer andern Quelle, als der physischen, entspringen, wenn ja der Erkenntniss Stetigkeit eigen zu sein schien.

Er war unbefriedigt von der Naturbetrachtung seiner zeitgenössischen Philosophen. Er war dahingelangt, zu sehen, dass es ein Princip zu finden gelte, welches, wie jede Stufe der gewordenen Bildungen aus ihren Zwecken, so auch das Denken des Menschen erkläre, ein Princip, verschieden von dem, was als Vergängliches, unmöglich Ursache des Stetigen sein könne.

Sokrates stand bereits am Anfange seiner philosophischen Entwicklung anders als seine Vorgänger zu den Aufgaben philosophischer Betrachtung. Diese standen unter den Eindrücken der Objecte, der Physis, ihm begann sie unter Eindrücken des Subjects mit Erwägungen, wie doch das Denken auf anderem, als auf physischem Wege, möglich sei. Die Namen der philosophischen Vorgänger, an die er auf diese Weise anknüpfte, sind nicht genannt; die Weise ist gleichwohl bezeugt, wie denn aus den Bildungsverhältnissen des damaligen Athens, wie schon gesagt ist, entnommen werden kann, dass sie auf die ansehnlichsten und bedeutendsten der bis dahin aufgetretenen Philosophen sich erstreckte.

Unter Anerkennung dieses Gesagten, ist es hinwiederum doch möglich, ein Licht auf die Vorsokratiker fallen zu lassen, welches genügt, um auch den Sokrates in seiner Stellung zu ihnen zu erkennen. Es ist aber nicht bloss möglich, sondern auch nothwendig, wenn die scheinbar abweichenden Darstellungen Platons und Xenophons darüber dieses Scheins können enthoben und vielmehr beide für einen wahren Kern können benutzt werden.

Fragt man, wie dem geschichtlichen Sokrates die philosophischen Vorgänger später nach Ueberwindung der Schwierigkeiten und als er seinen eigenen Standpunkt gewonnen hatte, erschienen, so fällt ein Schlaglicht auf diesen Punkt aus

gewissen Stellen der Platonischen Darstellung. Man wende nicht alsogleich ein, dass dies Schlaglicht platonisch gefärbt sei, sondern bedenke zunächst nur, dass Platon dem Sokratischen Leben und der Wirkung der Sokratischen Umgebung auf den Mann ungleich näher stand, als ein heutiger gelehrter Kritiker. Eine historische Betrachtung der Vorsokratiker im strengen Sinne des Wortes findet sich beim Platon nicht. Er wirft nur einen Blick in ihre ungefähr zusammenhängende Entwicklung in den Stellen im »Theätetos« 152de, vergl. mit 180de, und in dem, unserer Ansicht nach [1]) echten »Sophistes« 242^{cd}. Bei ihm überwiegt die Rücksicht auf den eigenen philosophischen Standpunkt die geschichtsphilosophische Darstellung. So erscheinen ihm in den Stellen des »Theätetos« im Grossen und Ganzen nur zwei abweichende Richtungen der vorsokratischen Philosophie, je nachdem die eine das Princip der Bewegung annimmt, zu der neben Herakleitos auch Empedocles zählt und deren Ursprung bereits in den Dichtern Homer und Epicharmos gefunden wird, oder die andere das Princip des unbewegten Seins und Eins aufstellt, zu der die Eleaten, Parmenides, Melissos, Zenon, gehören. Einige weitere Unterschiede fügt dem die Stelle im Sophisten hinzu, in der jedoch der Mangel an nicht ausdrücklich genannten Vertretern derselben der Vermuthung, welche gemeint seien, weiten Spielraum lässt.

Charakteristisch ist dort, 242^{e}, gleich anfänglich, dass Alle, die sich über das Seiende ausgesprochen haben, als Märchenerzähler bezeichnet werden. Sie erscheinen sämmtlich dem Platon mehr als Mythendichter, denn als das, was wir unter Philosophen verstehen, die wir ja auch in ihnen in der gelehrtesten Weise darzustellen beflissen sind. Folgte man dem Platon, so wäre dies Bemühen fast müssig. Die Einen, so heisst es, behaupten, das Seiende sei ein dreifaches, welches zuweilen sich bekriege, zuweilen, indem es sich befreunde, Geburten und Sprossen treibe. Es fehlt nicht an gelehrten Vermuthungen, welche Philosophen mit diesen poetischen Worten bezeichnet sind. [2])

Die Sache ist unausgemacht. Nur das ist klar, dass sich Platon über diese Stufe der Entwicklungsgeschichte der

---

1) Vergl. meine Vertheidigung des Platonischen Ursprungs des »Sophistes« gegen Schaarschmidt im Rh. Mus. 21, S. 180 ff.

2) Steinhart z. B. in der von ihm eingeleiteten Müller'schen Uebersetzung der Platonischen Schriften IV, S. 449 versteht unter ihnen Pherekydes von Syros und in gewisser Weise den Milesier Anaximandros und giebt dabei über jenen in Anm. 28 einiges Nähere über seine drei Urprincipien: Erde, Atmosphäre, Himmel oder mit mythischen Namen

Philosophie seines Volkes mit grosser Freiheit ausspricht. Wie leicht mochte aber Sokrates, als er erst seinen eigenen Standpunkt eingenommen hatte, in ähnlich freier Weise über dieselbe denken.

Dieselbe Unsicherheit gelehrter Interpretation herrscht hinsichtlich der zweiten, von Platon charakterisirten Gruppe derer, welche annahmen, das Seiende sei ein Zweifaches, Nasses und Trocknes, Warmes und Kaltes, welches zusammenkomme und sich vermähle. [1]) Das Eine nur ist entschieden, dass Platon solche meint, über deren ganzen Chor er seine gleiche Ansicht ausdehnt, dass sie nämlich von dem Seienden keinen klaren Begriff gehabt haben.

Und diese Ansicht trifft denn auch die dritte und vierte Gruppe, die er nennt, die Parmenideer und Herakliteer, welche letztere er offenbar für jünger, als erstere, bezeichnet. Das sind die beiden, auch schon in den Stellen im »Theätetos« unterschiedenen Richtungen, unter welchen hier nur Empedocles genauer in der Differenz vom Herakleitos charakterisirt wird. Denn dadurch habe sich, so heisst es, letzterer von ersterem unterschieden, dass er das zur Allheit Auseinandergehende, *διαφερόμενον*, zur Einheit ununterbrochen zusammengehen liess, während Empedocles bald eine Einheit unter dem, was er die Macht der Aphrodite nenne, zusamenkommen, bald unter dem Einflusse des Streites eine Vielheit auseinandertreten lasse.

Waren nun ohne Zweifel die von Platon geschilderten Philosophen [2]) eben jene, die dem geschichtlichen Sokrates

---

Cthon, Chronos, Zeus und seine weiteren kosmogonischen Erklärungen. Den Anaximandros, dem das dem Stoff nach unbestimmte Unendliche als Urprincip eigenthümlich zugeschrieben zu werden pflegt, rechnet Steinhart deshalb unter die Urheber dreier Principien, weil demselben das, auf dem Wege der Ausscheidung aus dem unendlichen unbestimmten Urstoffe hervorgehende Warme, sowie das Kalte, zwei andere Principien gewesen seien. Freilich zählt dieser Gelehrte denselben Anaximandros in Anm. 24 doch auch wieder mit unter denen auf, die ebenfalls, wie Parmenides, eine Einheit als Urprincip, diese Einheit jedoch nicht in der Abstraction des Eleaten erkannten. Wenn die drei Principien, von denen Platon spricht, in solcher Weise verstanden werden könnten, hätte Susemihl in seiner »genetischen Entwicklung der Platonischen Philosophie« I, S. 295 eben auch Recht, an Anaximenes zu denken, welcher neben dem *ἀήρ* die beiden Ausscheidungen, Verdünnung und Verdichtung, zur Erklärung dessen, was ist, annahm.

1) Zu diesen bemerkt der eben gedachte Steinhart, dass Platon nicht sowohl an Archelaos allein, als besonders wiederum an ältere Kosmologen denke. Wenn aber an Archelaos, so kann er auch an Diogenes v. Apollonia, einen Anhänger des Anaximenes, wie man glaubt, ja an Anaxagoras selbst, dessen Schüler jener Archelaos gewesen sein soll, gedacht haben.

2) Die Atomistiker und Ideenfreunde, deren der »Sophistes« ferner noch gedenkt, werden absichtlich, als jüngere, hier nicht berücksichtigt.

bekannt worden waren und denen seine frühesten Studien galten, so mögen sie auch diesem in einem ähnlichen Lichte erschienen sein, wie das ist, in welchem sie hier Platon erscheinen lässt, sobald er über das erste Interesse hinaus mit seiner eigenen Ansicht zu einiger Festigkeit fortgeschritten war.

Unwahrscheinlich ist das nicht. Man kann auch aus der Entwiklungsgeschichte im »Phädon« verglichen mit mehreren Stellen in Xenophons Memorabilien einen solchen Sokratischen Standpunkt erkennen. Darauf wurde schon im Abschnitte über die Quellen hingewiesen. Als er den Kampf und die Athymie über seine Unfähigkeit, auf den bisherigen Wegen der Forschung die Frage zu lösen, was das sei, womit wir denken, überwunden hatte, als ihm die Bedeutung einer zweckgemäss bildenden vernünftigen Kraft aufgegangen war, da verlor ihm ja unmittelbar der Anaxagoreische Standpunkt all den Glanz, den seine Erwartung über ihn verbreitet hatte (vergl. Xenophons memor. IV, 7, 6 und 7). Noch mehr werden ihm die Naturphilosophen, zu denen Anaxagoras selber auch zählte, verblasst sein. So wenigstens wird die Xenophontische Darstellung in den angeführten Stellen der Memor. I, 1, 14 und IV, 7, 6 und 7, es wird jener einigermaassen vornehme Ton einer gewissen Geringschätzung durch die Platonische Darstellung erklärlich und bestätigt.

Freilich ist von der Umsicht des Sokrates nicht anzunehmen, dass er nicht auch die Leistungen seiner Vorgänger, jeden nach seiner Zeit und seinen Verhältnissen betrachtet, anerkannt habe. Ihm wird vielmehr nicht entgangen sein, dass sein eigener Standpunkt Epoche machend nur in dem Lichte erscheinen konnte, das von jenen aus auf ihn fiel.

Sokrates war also auch weit entfernt, die Vorsokratiker nur einseitig als jene Märchenerzähler zu nehmen, als die Platons scherzende Aeusserung im »Sophistes« sie bezeichnet. Auch Platon lässt es an Unterschieden nicht fehlen. Von ihm lasse man sich immerhin leiten, wenn auch seine Darstellung weniger umfänglich ausgefallen ist, als eine gelehrte Forschung vom heutigen Standpunkte sie liefern würde, obgleich dem Platon vollständigeres Material vorlag und der Blick unzweifelhaft klarer war, als er uns ist.

Man berücksichtige demgemäss in der vorsokratischen Philosophie, indem man sie in der Gesammtheit damit beschäftigt sieht, das Seiende, wie Platon sich ausdrückt, d. h. das Principielle, zu bestimmen, als erste Gruppe diejenigen, welche, sei es aus welchen und wie vielen Principien immer, so weit sie alle zunächst der Physik zu Grunde liegend gedacht wurden und selber physische waren, den Erklärungsweg der Evolution, ob nun dynamisch oder mechanisch vorgestellt, einschlugen, also nur jenen immerhin schon philo-

sophischen, jedoch am meisten naiven und auch wieder naturhistorischen Weg der Erklärung kannten. Sie gewannen die Principien eben durch einen analogen Schluss von der sinnlichen Wahrnehmung auf die Gründe des Wahrgenommenen. Es sind, ohne dass, wie schon gezeigt ist, die von Platon gemeinten Vertreter dieser Principien genau angegeben werden können, zu den Männern, die diesen Weg der Erklärung entdeckten, unbedenklich die sogenannten Jonier, Thales, Anaximenes, auch Anaximandros, dann auch diejenigen zu rechnen, welche, wie Diogenes von Apollonia, Archelaos, dieselben Wege offenbar beibehielten, obschon bereits weiter gehende Ideen sich geltend gemacht hatten.

Nach Zeit und Verhältnissen betrachtet, liegt die philosophische Bedeutung dieser Männer, denen insgesammt ausserdem gleichzeitig ein nicht zu unterschätzendes Maass praktisch-physicalischer Erfindungs- und Entdeckungsgabe eigen war, in dem Fortschritte, den sie über die dichterische, in Kosmogonien bisher hervorgetretene, phantastische Veranschaulichung des Entstehens und Vergehens der Dinge hinaus zu einem, dem Sinnlichen zwar analogen, aber doch von Phantasmen freieren Verfahren machten.

Es folgten, von den Pythagoräern abgesehen, die Platon an den gedachten Stellen des »Theätetos« und »Sophistes« nicht berührt und aus deren Berücksichtigung in näherer Beziehung zu seiner Ideenlehre im »Philebos« wahrscheinlich ist, dass sie den geschichtlichen Sokrates wenig angingen — es folgten die Eleaten mit einem Seienden, das wesentlich dadurch sich auszeichnete, dass es, nicht mehr als ein Evolutionsprinzip aus der Analogie sinnlicher Erfahrung gewonnen, sondern das All der Erscheinungen als Eines umfasste, das nicht entstehe und nicht vergehe. In diesem Satze fanden die Eleaten für das in seiner Stetigkeit ergriffene Denken Befriedigung. Die Abstraction liegt eben in der Fassung des Satzes, dass das All Eins ist. In dem Gedanken der unmittelbaren Präsenz des »Einen und All« im Seienden liegt im Gegensatze zu dem Erklärungsversuche auf Evolutionswege in philosophischer Beziehung der Fortschritt. Auf welchem Wege Parmenides zu demselben, nicht ohne Anstrengung und inneren Kampf, gelangte, hat Volquardsen in dem schon oben citirten Aufsatze über die Genesis des Sokrates ganz ansprechend aus den uns erhaltenen Bruchstücken seines philosophischen Gedichts darzulegen versucht.

Der Zeit nach früher, von Platon aber in der Stelle des Sophisten 242^{cd} nach dem Parmenides betrachtet, gelangte der Ephesier Herakleitos zu einem, in Rücksicht auf die zu Grunde liegende Abstraction gleich wiegenden, dem Inhalte nach aber ganz verschiedenen Satze, dem nämlich, dass,

wie Platon sich ausdrückt, das Seiende Vielheit und Einheit unmittelbar in sich trage, so dass in dem gleichen Moment darin die Einheit als solche und in das Viele auseinandergetreten enthalten sei. Das war dem Herakleitos das Wesen, der λόγος, das Werdende. Dieser stete Umschlag der Bewegung in der Gesammtheit der Erscheinungen als solcher, welche wird, um zu vergehen, und vergeht, um zu werden, ist das principielle Complement eines über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehenden Gedankens nicht minder, als das Seiende der Eleaten. Und Herakleitos wusste ja ebensowohl auch, als Parmenides, wie sehr der Grundgedanke seiner Philosophie der gewöhnlichen Vorstellungsweise opponirte, die aus dem Sinnlichen nicht hinaus zu kommen pflegt.

Gleichwohl und trotz ihrer Tiefe leisteten die Gedanken, sei es des Herakleitos, sei es des Parmenides, in Beantwortung der den Sokrates im Beginn seiner philosophischen Entwicklung beschäftigenden Fragen nach dem Grunde menschlichen Denkens keine Genüge. Eine Frage, wie die von Sokrates erhobene, stellt im Verhältnisse zu den Dingen das Denken a u s s e r ihnen, heftet es an ein Princip über ihnen, während jene Gedanken i n ihnen, von ihnen gespiegelt werden und so, weil sie an einer physischen Umhüllung sich darstellten, kaum viel anders erscheinen konnten, als eine Naturphilosophie gleich der der anderen Philosophen.

Also wenig fand Sokrates von dieser Philosophie seine specielle Frage befriedigt, wie das Denken entstehe. Er war rathlos und wusste selbst noch auf seine Frage keine Antwort. Auf diesem Punkte angelangt, nahm er mit ergreifendem Interesse wahr, dass Anaxagoras die Vernunft aller Dinge Urheber genannt habe. Er las die betreffende Schrift und fand sich getäuscht. Das, was er suchte, war nicht darin. Statt mit dem Gedanken, dass in der Erforschung des Guten, als des Zweckes, auch eine Ursache zu entdecken sei wie die, wornach er verlangte, statt hiermit den Anaxagoras übereinstimmen, statt ihn in diesem Sinne über die Natur seine Ansichten auseinandersetzen und durch die mögliche Darlegung, warum die Vernunft deren Anordner und das Gute deren Ursache sei, begründen zu sehen, wie er gehofft hatte, störte und verwirrte derselbe durch fremdartige Dinge die erwartete Durchführung seines Gedankens.

Was hatte denn Sokrates von dem Anaxagoreischen Satze, dass die Vernunft aller Dinge Urheber sei, erwartet, nachdem die Cardinalfrage, die ihn unter seinen naturphilosophischen Studien beschäftigt hatte, die gewesen war, was und wie doch das sei, was im Menschen denke?

Die Antwort kann nicht schwierig sein. Nachdem es ihm unmöglich erschienen war, dass das Denken auf den bis-

herigen physischen Wegen erklärt werden könne, kann er in der Vernunft nur ein Princip dargestellt zu finden gewünscht haben, dem, als über der Physis wirkenden, des Denkens lebensvoller Organismus sich verwandt und analog fühlen sollte, ein Princip, das er in der Fülle der Erscheinungen die Formen und Gesetze schöpferisch vorbilden sehen sollte, denen er an ihnen und in sich nachspüren konnte, ein alles Werdende bestimmendes Princip nach Analogie humanen Denkens.

Indem die menschliche Vernunft ohne eine höchste Vernunft als ihre Quelle unerklärlich schien, hatte Sokrates, in seiner Unbefriedigtheit mit der Naturphilosophie, diese Quelle in der Anaxagoreischen Schrift aufgeschlossen zu finden gehofft. Seine Hoffnung, in diesem Punkte zwar getäuscht, war schon die Frucht des halben von ihm selbst verfolgten Weges, auf dem er jetzt mit eigenen Kräften weiter schritt.

Das Ziel seines Weges fand in der religiös gearteten Ueberzeugung Ausdruck, dass alles Werdende nach Zweckmässigkeit des Guten vernünftig bestimmt sei. Zweckmässigkeit ohne Vernunft schien ihm ein Widerspruch so gut, als die menschliche Vernunft ohne eine höchste Vernunft. Indem die menschliche Vernunft die Fähigkeit ist, innerhalb ihrer Gränzen den Zwecken des Werdenden, d. h. dem Guten, nachzudenken und nachzuhandeln, muss sie zugleich aus demselben Guten, als ihrer Quelle, abzuleiten sein.

So im innersten Lebenshauch verspürt, wurde für Sokrates diese Ueberzeugung von dem Guten oder von Gott, weil sie ihren Weg aus der Naturbetrachtung heraus über sie hinaus genommen hatte, keineswegs eine diese Naturbetrachtung ausschliessende Vernunftübung. Wenigstens nicht principiell, wenn Sokrates praktisch auch in der Natur-Philosophie in seinem Sinne nur geringe Lineamente zog.

Principiell schloss die gewonnene Ueberzeugung die philosophische Betrachtung in voller Tragweite in sich. Denn das Gute, Gott im Sinne des Sokrates, bildet ein allgemeines Princip, dem alles Werdende integrirt, durch alle Beziehungen hindurch.

Sokrates fand aber nicht bloss das Ziel seines Weges, er fand auch das mit demselben freilich gleichzeitig untrennbar verbundene Mittel. Er fand nicht bloss die Ursache des Denkens, nach der er in inneren Kämpfen gesucht hätte, er fand mit ihr gleichzeitig das Organ des Denkens, die Begriffsbestimmung, der allgemeinsten Anwendung fähig, Alles als Mittel der Erkenntniss dem menschlichen Bewusstsein zugänglich machend und Alles auf das Gute, dem es integrirt, zu beziehen bestimmt.

Sokrates brach im Princip und Verfahren mit der herr-

schenden Ansicht, wie mit der bisherigen Wissenschaft. Er verlangte nicht bloss von jetzt an eine methodische, ihrer Gründe sich bewusste Untersuchung. Er war auch ein Princip zu besitzen sich bewusst geworden, das ihm die Wahrheit des Werdenden, wie der Erkentniss gleichmässig verbürgte.

Kleidete dies Princip sich in das Gewand einer religiösen Ueberzeugung, so bildete es dem Sokrates doch, indem er sich von ihm im Erkennen und Handeln leiten liess, in Hinsicht auf Inhalt und Form das Einheitliche. Wenn in formaler Hinsicht [1]) dem Sokrates bewusst geworden war, dass kein vereinzeltes und besonderes Wissen mit irgend einem anderen in Widerspruch steht, so wies ihn in sachlicher Beziehung diese Widerspruchslosigkeit des Wissens auf ein die Harmonie aller seiner Objecte in der Zweckmäsigkeit eines einheitlichen Guten bestimmendes Wesen.

Dieses Bewusstsein wurde nichts mehr oder nichts weniger, als das treibende Motiv der Sokratischen Philosophie, wurde gleichsam die Seele in dem Organismus seiner Begriffe, wie die Erkenntniss desselben das Gebot jener Selbsterkenntniss, zu der Sokrates, vielleicht lange ehe er den Spruch im Delphischen Tempel gelesen hatte, sich aufgefordert fühlte, als er die bisherige Naturphilosophie aufgab.

Er hatte also dem Inhalte, wie der Form nach ein Princip, welches zwar vorzugsweise ihn antrieb, sich über die menschlichen Gegenstände sowohl sich selber, als Andere begrifflich aufzuklären, welches aber demjenigen Gegenstande, dem es sich allerdings nicht in der bisher üblichen Weise gegenüber befand und dem ja auch Sokrates, nach dem gültigen Zeugniss des Aristoteles (Metaphys. 987^{b} 2) in der That eine besondere Aufmerksamkeit nicht schenkte, der Natur nämlich, nicht fremd und verschlossen war [2])

Wie lange Zeit die hier beschriebene Entwicklungsgeschichte des Sokrates gebrauchte, lässt sich nach Beschaffenheit der Quellen so wenig sagen, als über das Detail derselben mehr als das oben, im strengen Anschluss an die in der Quellenkritik geprüfte und in ihren Grundzügen den geschichtlichen Sokrates betreffende Stelle im Phädon (96—102) Auseinandergesetzte zu geben möglich ist.

---

1) Um mit Schleiermacher und Ritter zu sprechen.

2) Ritter hat in seiner Geschichte der Philosophie II, S. 49—65 hierüber eben so klar, als richtig gehandelt. Die Aristotelische Stelle muss dahin verstanden werden, das Sokrates absichtlich, nicht principiell gezwungen, des Details der Naturforschung sich enthielt. Eben sein Princip zeigt, dass, wenn er die gesteckte Grenze übersprungen hätte, nur nicht in der bisherigen Weise, sondern in der Richtung auf den Geist in der Natur über diese geforscht hätte.

Die culturhistorische Würdigung des von Sokrates gemachten Fundes erfolgt im Abschnitt über den gewordenen Sokrates, weil sie nicht möglich ist, ohne den Zusammenhang zu beachten, in welchem er zu den Sophisten und vermittelst dieser wiederum mit der ganzen Entwicklung der damaligen Hellenischen Philosophie stand.

Ehe aber der Gewordene uns beschäftigen kann, ist einer Eigenthümlichkeit des Sokrates zu gedenken, die, in der Jugendzeit schon bemerklich, in die spätere Zeit mit hinüber genommen ist und einer um so sorgfältigeren Prüfung bedarf, je grösseren Missverständnissen sie ausgesetzt ist.

Das Sokratische Dämonion.

Ehe den Sokrates Anlage und Trieb in die Bekanntschaft mit Männern seiner Zeit führten, welche Ruf und *Leistungen* in wissenschaftlicher Beziehung auszeichneten, offenbarte er bereits, noch Knabe, nach einer von Platon in der »Apologie« aufbewahrten und wie seine persönliche Bemerkung klingenden Notiz eine eigenthümliche Seite. Es ist diese Seite jenes Göttliche, jenes Dämonion oder *θεῖον*. Dieses steht »Apol.« 31^{d} unmittelbar voraus erwähnt, wo Sokrates gleich darauf anknüpfend sagt: »Bei mir aber hat dies von Kindheit angefangen, eine Stimme nämlich, die mir wird und, so oft sie mir wird, mich stets vor dem warnt, was ich zu thun vorhabe, nie aber mir zuredet.«

Die Vertheidigungsrede ist im Zusammenhange dort, wo diese Stelle steht, zu dem Punkte gekommen, wo sich Sokrates über sein, den Richtern vielleicht ungereimt erscheinendes Verfahren glaubt erklären zu müssen, dass er seinen prüfenden, zurechtweisenden und ermunternden Beruf umhergehend bei Einzelnen übe, hierin grosse Geschäftigkeit entwickele, öffentlich aber nicht wage, vor dem Volke auftretend, dem Staate zu rathen. Er erklärt als Ursache dieses Umstandes das, wovon ihn auch seine Richter an vielen Orten haben sagen hören, nämlich das Göttliche, Dämonische, was ihm zu Theil werde und dessen ja auch sein Ankläger, Meletos, in seiner Klageschrift gedacht habe. Davon übergehend spricht er jene angezogenen Worte.

Sie lassen unentschieden, ob das, was in den Knabenjahren als Stimme erschien und sich in die späteren Jahre fortsetzte, vom Knaben, wie vom Erwachsenen in einem und demselben Sinne ein Göttliches, ein Dämonisches genannt sei.

Aber sie sprechen jedenfalls nicht von einer Ermunterung,

einer Vocation zu irgend Etwas, weder damals, noch später, auch nicht von einer solchen zu dem philosophischen Beruf.

Gleichwohl ist [1]) in unmittelbarem Zusammenhange mit jener Stimme auf eine solche Vocation hingewiesen, wie es ja denn auch eine verbreitete Ansicht ist, dass die Warnung, gleichsam ein negativer Pol, die Ermunterung, als den positiven, in sich schliesse. Aber Xenophon weiss von keiner Beziehung der dämonischen Stimme des Sokrates von dem Knabenalter an zu seinem Dienste als Lehrer. [2]) Auch Platon sagt darüber Nichts. Nach diesem vielmehr war der Sokratische Lehrer-Dienst die consequente Folge seiner philosophischen, auf Anlage beruhenden Entwicklung und gestaltete sich der ihm eigene Verkehr unter den Athenern ohne Zweifel dadurch, obschon mit hervorgerufen durch die Wirkung, welche Sokrates aus dem von Chärephon erbetenen Orakel für sich entnahm. War das Zeichen keine Vocation zu dem philosophischen Berufe, so war freilich eine mittelbare Beziehung zwischen ihm und jenem Sokratischen Verkehr und Umgang vorhanden

In einer Zeit, wo sich Sokrates den Staatsgeschäften frei gegenüber befand und wo das Zeichen ihn abrieth, mit diesen sich zu beschäftigen, trat in dem Fernhalten hiervon ein, seine philosophische Beschäftigung begünstigendes Moment hinzu. Es folgt daraus aber nicht, dass die geglaubte göttliche Stimme das hervorrief, an dessen freier Entwicklung ein Anderes hinderte, vor dem sie warnte. Weiter geht auch die, jene vor Staatsgeschäften warnende Stimme für ein, den philosophischen Verkehr und Beruf begünstigendes Moment bezeichnende Stelle im Platonischen »Staat« (496[b]) nicht [3])

Eine psychologische Erklärung der Stimme, soweit sie den Knaben betraf, wenn sie nicht vorwitzig sein will, kann nicht weiter kommen, als zu der Annahme, dass der Knabe aufmerkte, wenn er zu handeln im Begriff war und dass ihn das, was er als Fremdes in sich spürte, da er es später und auch damals schon aus Göttlichem, also aus einer Quelle kommend dachte, aus der, wie immer auch die Idee entwickelt

---

1) Von Volquardsen »das Dämonion und seine Interpreten« S. 9 Anm. 2.

2) Volquardsen a. a. O. S. 36 tadelt Xenophon deshalb, wie dieser Interpret denn nach S. 11 offenbar annimmt, dass eine unmittelbare Beziehung schon in der Jugendzeit vorhanden war.

3) Irrig zählt Volquardsen S. 38 der ged. Schr. das Dämonion, dessen hier gedacht ist, umittelbar unter die zur Pflege der Philosophie bestimmenden Motive. Um ihrer Seltenheit willen kaum des Nennens werth, hält es vielmehr nach dieser Stelle den Sokrates, wie den wohl nur scherzhaft erwähnten Theages Kränklichkeit, von Staatsgeschäften fern, während das philosophische Motiv selbst nach dem Vorhergehenden in der Anlage beruhet.

war, Gutes entspringt, schon als Knaben durchgängig vor Etwas warnte, das diese Eigenschaft des Guten nicht erkennbar an sich trug, gewiss also auch vor moralisch Zweifelhaftem. Sehr leicht ins Phantastische verführend, wäre die Verbindung jener Stimme bei dem Knaben in religiöser Beziehung mit irgendwie tieferen Gedanken über die Götter oder über Gott und sein Verhältniss zu ihnen oder ihm. Dachte er bei jener Stimme oder jenem Zeichen — das er als Affect aus fremder Quelle spürte — so gut wie später allerdings an das Göttliche, so doch nur nach seinen damaligen Begriffen, an denen von dem, was ihn Eltern und Lehrer gelehrt hatten, noch viel mehr klebte, als später.

In Rücksicht auf den gewordenen Sokrates wäre das Dämonion kaum so viel besprochen, so berühmt geworden, wenn ihm nicht durch Volks-Mund, durch die Auffassung der Athener und besonders durch die Anklage gegen ihn eine besondere Bedeutung beigelegt worden wäre.[1]) Wie mit einem verhängnissvollen Gegengewicht zu dem, wovor sich Sokrates zu schützen suchte, ist das Gerücht von seinem *Dämonion* von Manchem verstärkt und auch verstellt worden. Dazu kam, dass einem leichtgläubigen Volke nicht leicht Etwas gelegener sich bot, als eine in seinen Augen seltsame Erscheinung einer auch sonst in mehrerer Hinsicht seltsam und fremdartig erscheinenden Persönlichkeit. In vertrauten, umsichtigeren und verständigeren Kreisen besonderes Aufsehn zu erregen, darnach waren die Aeusserungen des Sokrates über sein göttliches Zeichen nicht angethan, theils weil ihre scherzhafte Seite den natürlichen Erklärungsgrund zu finden leicht machte, theils weil der ihnen zu Grunde liegende Ernst, wie wir annehmen können, nicht ohne jeden Denkenden auf ein Gebiet verweisende Erläuterungen blieb, auf dem er sei es Aehnliches an sich erfahren, sei es den Glauben des Sokrates als in seiner Weise begründet erkennen konnte.

Die scherzhafte Seite seiner Aeusserungen über das Dämonion[2]) hebt zwar nicht den Ernst anderer Aeusserungen darüber auf, schwächt ihn jedoch ab und verwischt die Grenzen. Nicht bloss der nachlebende Interpret, der sich um den Ernst der Erscheinung ernstlich bemühen möchte, wird durch den Scherz in die Unannehmlichkeit versetzt, zu zweifeln, ob er es denn mit einer ernsten Sache überhaupt zu thun habe. Nein, die Mischung von Scherz und Ernst ist ein Zeichen, dass Sokrates selbst der Erscheinung vollkommen frei gegen-

1) Wie sehr es im Volksmunde war, beweist Xenophon, Memor. I, 1, 2.

2) Volquardsen a. a. O. führt mit Recht die betreffenden Platonischen Stellen einestheils auf ihren Scherz, anderntheils auf ihren Ernst zurück. James Riddell in seiner Ausg. der Apologie (Oxford 1867) unterlässt das.

über stand, dass ihn dieselbe, trotz ihrer fremden Quelle, der er sie zuschrieb, mit der Vertrautheit eines Freundes berührte, dessen Einwirkung zu spüren er auch wohl in Fällen zu sagen sich erlauben durfte, wo er sie thatsächlich nicht verspürte.

Ganz gewiss sind hinsichtlich dieser Erscheinung, statt der späteren fabelhaften Erwähnungen und Erklärungen nur die nicht eben zahlreichen Stellen beim Platon und Xenophon als Quelle zu benutzen. Eine Ansicht des Aristoteles darüber wäre höchst werthvoll und auch wünschenswerth, wenn nicht vielleicht sein Schweigen ein beredtes Zeugniss davon ist, dass er derselben für die philosophische und sittliche Bedeutung des Mannes kein grosses Gewicht beilegte. Willkürlich wäre die Annahme, dass Aristoteles kein Verständniss für diese Seite des Sokratischen Wesens hatte.

In der That, das gedachte Zeichen galt bei einem Philosophen von der weisen Beschränkung des Sokrates, der von seiner Vernunft einen so würdigen Gebrauch machte, für nicht mehr, als ein, wie es in der angeführten Stelle im Platonischen »Staat« (496^b) heisst, kaum nennenswerthes. Weil er kein Schwärmer war, machte er diese Glaubenssache für ihn nicht zu einer Glaubenssache für Andere. Warum sollen wir in diesem Falle für den Sokrates persönlich in dem Dämonion etwas besonders Wichtiges finden? Sachlich oder objectiv oder mit Rücksicht auf die Quelle, aus der es stammte, überstiege es, da Gott ein ewiges Problem ist, alle Grenzen, wenn es »in den Gesetzen, nach denen er die Welt regiert, [1]) als Analogon zu dem Leben des Jesus zu betrachten wäre,« keiner Interpretation und nur des Glaubens bedürftig [2]).

Die Darstellung über das Dämonion in der Platonischen »Apologie«, ob vielleicht auch nicht erschöpfend, muss doch als maassgebend für das gelten, was sonst noch darüber verlautet, weil diese Schrift mehr, als andere Platonische und als die Xenophontischen Schriften die eigenen Erklärungen des Sokrates darüber und nur diese enthält.

Wo des Zeichens sonst noch in unzweifelhaft Platonischen Schriften gedacht wird, trifft dasselbe zwar in dem wesentlichen Zuge, dass es abmahnte von Etwas, was Sokrates zu thun in Begriff stand, mit der Darstellung der »Apologie« überein. Hinsichtlich dieser Schrifte ist dabei aber mehr, als hinsichtlich der eine charakteristische Beschreibung der gericht-

1) Wie dies Volquardsen's Ansicht ist.

2) Wird Jesus aus dem Nimbus des Glaubens in den Bereich humaner Betrachtungsweise gehoben, so ist eine Parallele statthaft. In diesem Falle tritt aber die Kritik ein, die eine menschliche auf Erfahrung gestützte Erklärung verlangt.

lichen Vertheidigung gebenden »Apologie« die Freiheit der Platonischen Darstellung in Rechnung zu bringen. Es sind ja auch die Fälle mit dem Dämonion frei fingirte und geben zunächst nur Platons Vorstellung darüber, wo und wann etwa im Ernst oder Scherz Sokrates die Spur desselben empfunden haben könnte. Da jedoch ihre Aehnlichkeit mit der Wirklichkeit nicht aufgegeben werden kann, wenn man den Platonischen Schriften nicht ihre, wenn auch ideale, Wahrheit rauben will: so ist anzunehmen, dass die wirklichen Fälle beim Sokrates nicht viel andere waren. Wo daher Platon ihn mit dem Zeichen offenbaren Scherz treiben lässt, da wird er es auch in der Wirklichkeit in ähnlichen Fällen gethan haben. In diesem Sinne sind die Stellen 272^{e} im »Euthydemos«, 242^{b} im »Phädros«, 151^{a} im »Theätetos« als Nachahmungen zu bezeichnen von Fällen, die den historischen Sokrates betrafen. Ueberflüssig ist es, nachzuweisen, worin der Scherz in den gedachten Platonischen Stellen liegt. Sie und jene ihnen ähnliche des historischen Sokrates machen viele der durchaus weder scherzend genommenen, noch geistreich erfundenen, noch überhaupt den Geist des Urhebers athmenden Fälle in ihrem Ursprunge kenntlich, von denen spätere Schriftsteller, wie der Verfasser des Theages, Plutarch, auch Cicero u. A. zu erzählen wissen.

Auf die etwaige Frage, ob denn in Fällen, über die Sokrates scherzte, das Zeichen selbst doch in der That da war — auf diese neugierige Frage giebt Platon keine ernste Antwort. Die geschäftige Mythenbildung hatte hier, je reizender ihr Dinge zu sein pflegen, je unverständlicher sie ihr sind, ein weites Feld.

Gegenüber den müssigen Hallucinationen dieser Art ist es beachtenswerth, dass der Stellen über das Dämonion beim Platon im Ganzen verhältnissmässig wenige sind und doppelt beachtenswerth ist es, dass es in denjenigen Dialogen gar nicht vorkommt, die vor andern das Bild eines Weisen, eines Philosophen in Sokrates darstellen. Weder das Platonische »Gastmahl«, noch der »Phädon« sprechen davon. Dennoch sind beide Dialoge gerade vor anderen reich an lebendigen Zügen des Mannes und es fehlte ihnen sicher nicht an Gelegenheit, auch jenen eigenthümlichen Glauben für die Darstellung des Bildes zu verwerthen. In diesem Umstande liegt eine Bestätigung der Ansicht, dass das Dämonion in der That für Sokrates als Philosophen nicht bedeutungsvoller erschien und war, als im Obigen angedeutet ist.

Was Xenophon betrifft, so bestätigt er wenigstens in der Stelle Memor. IV, 8, 5 das Abmahnende des Zeichens, welches nach der »Apologie« für sein charakteristisches Merkmal gelten muss. Als Hermogenes dort den Sokrates ermun-

tert, sich auf eine Vertheidigungsrede vorzubereiten, lässt Xenophon diesen antworten, dass er allerdings einmal schon angefangen sei, sich mit einer Vertheidigung zu befassen; aber das Dämonion war entgegen. Zugleich lässt er ihn bei dieser Gelegenheit die ähnliche Erwägung anstellen, welche Sokrates in der Platonischen »Apologie« vor der Minorität der Richter, nach gefälltem Todesurtheil, ausspricht. Xenophon hatte der gerichtlichen Verhandlung nicht beigewohnt; er war während derselben weit entfernt von Athen. Er meldet das Erwähnte vom Hörensagen. Dadurch mag sich der Unterschied erklären, dass er jene ja ungewöhnliche und deshalb leicht in der Erinnerung festgehaltene Erwägung an die vor der Vorbereitung einer gerichtlichen Rede warnende Stimme, die »Apologie« aber sachgetreuer sie an die Abwesenheit derselben während der unvorbereitet gesprochenen Vertheidigung knüpft. Wenn dann Xenophon den Sokrates das Zeichen mit Gott identificiren lässt, der durch dasselbe ihm zu erkennen gebe, dass für ihn der Tod kein Uebel sei, so ist das ähnlich mit der Platonischen Darstellung. Wie aber Sokrates eigentlich über den Tod dachte, lehrt schlagend und treu die tiefsinnig reflectirende, aber auch resignirte Darstellung in der »Apologie« 40^{c} ff.

Gleichwohl ist die Bestättigung des Abmahnenden an dem Zeichen beim Xenophon an dieser Stelle beachtenswerth. Derselbe hat es im Anfange seiner Memorabilien, wo er Facta, wie deren eins das obige ist, nicht zu erwähnen hat und sich in seiner eigenen Auffassung ungenirter gehen lässt, halb aus den Augen verloren. Die letzteren Stellen enthalten entschieden viel Verkehrtes. Xenophon verwischt dort mit seinen populär religiösen Ansichten spurlos das Eigenthümliche und Persönliche in der Religiösität des Sokrates. Richtig ist in seiner Argumentation nur, dass er, wie wir in dem Abschnitt über den Process und Tod des Sokrates sehen werden, den Anklägern entgegen halten konnte, dass im Sinne der Attischen Staatsreligion in der Annahme eines göttlichen Zeichens, wie es Sokrates dem Volke anzunehmen schien, wirklich keine unerlaubte Einführung neuer Gottheiten läge.

Sokrates verehrte in den Göttern und Instituten seines Volks das allgemein menschlich Religiöse. Ihm waren Zeus, Apoll, Eros und andere Gottheiten des Volksglaubens durch die Idee geheiligt. Merkt man auf einzelne Aeuserungen in Platonischen Schriften, so verehrte Sokrates in der Macht-Sphäre dieses oder jenes Gottes eine ihm eigenthümlich innig zugewandte, zu seiner Anlage harmonisch stimmende Macht. So denke man an den Eros im »Symposion«, so sehe man die im »Phädon« beschriebene, geschichtlich begründete Beschäftigung des Sokrates zu Ehren des Apoll (60^{d}). Kein

Interpret wird auch läugnen, dass, wenn ja jene Träume, deren Platon im »Phädon« und in der »Apologie« (33c) erwähnt, dem historischen Sokrates ähnlich kamen, sie treue Zeugen des aus dem Boden der Volksvorstellungen aufgesprossenen Waltens tieferen Seelenlebens und geistigerer Beschäftigung des wachen Sokrates bilden. Es bricht in ihnen eine tiefe Stimmung und Richtung wie unwillkührlich durch, die wahrscheinlich auch in der Spur jenes Glaubens an das Dämonion verfolgt werden kann. Sokrates träumte zuweilen lebhaft, weil er ein lebhaft empfundenes, waches, geistiges Dasein führte und er deutete die Träume, wie er das Warnungszeichen deutete. Das ist so naiv, wie sein ganzes Wesen und in der Deutung sehe man nur keinen Aberglauben, sondern die Motive wirksam, die den Wachen beseelten und seines Lebens eigentliche Leitsterne waren: Vernunft und Sittlichkeit.

Es bedarf, um die Sokratische Richtung auf eine Quelle des menschlichen Denkens anderer Art, als sie die bisherige philosophische Speculation gesucht hatte, auf eine Quelle desselben über der Natur, auf eine der von physischen Bedingungen losgelösten menschlichen Vernunft entsprechende analoge geistige Quelle zu erkennen nur des Hinweises auf den Abschnitt über den werdenden Sokrates. Sokrates leistete in dieser Richtung in Hinblick auf Entwicklung der denkenden Betrachtung, der Gesetze und Regeln des Denkens, was immer nach dem damaligen Standpunkte von einem Epoche machenden Reformator der Philosophie zu erwarten war. Wir finden es gleichwohl erklärlich, wenn sich dieser Richtung gewisse, von religiösem Glauben gefärbte Vorstellungsweisen gesellten, die auf einzelne Erscheinungen seines Innern und auf gewisse Beziehungen seines äusseren Lebens zu der Art und Weise, wie seine Entdeckungen und Wahrheiten am erfolgreichsten in jenen zu verwerthen sein mochten, die Spuren göttlicher Einwirkungen eingruben. Insofern wäre auch eine Beziehung des Glaubens an das Dämonion auf die Art der philosophischen Bethätigung nicht auffallend. Eine solche Beziehung kann aber keine Vocation zu dieser Bethätigung und diesem Berufe heissen. Sie bildet eine vereinzelte Erscheinung in der Kette der Motive, die zu demselben führten. Sie stellt sich auch nicht anders dar. Denn es ist etwas Vereinzeltes, wenn Sokrates sich vor der Betheiligung an Staatsgeschäften gewarnt glaubte. Man meine nicht, dass wenn Sokrates auf dem Wege der oben geschilderten philosophischen Entwicklung, unbefriedigt von der Naturphilosophie, auf einen Gottesbegriff nach Analogie humanen Denkens geführt wurde, dass er damit die Wurzeln der religiösen Vorstellungen seiner Zeit gänzlich aus seinem Innern herausgerissen habe. Man

glaube daher auch nicht, dass die Vorstellungsweise des Sokrates, wornach er einmal annahm, dass er auf Grund des von Chärephon geforderten Delphischen Orakelspruchs die Verpflichtung habe, seine Weisheit und an ihr die Weisheit Anderer zu prüfen, von der anderen, nach welcher er glaubte, dass ihn eine göttliche Stimme vor Staatsgeschäften warnte, was die Quelle betrifft, specifisch verschieden war. Dieselbe Vorstellungsweise, aus der dieser Glaube kam, konnte vielmehr auch jene Annahme erzeugen und konnte in dem Delphischen Apoll eine Macht derselben Gottheit sich interpretiren, von dem die warnende Stimme kommend geglaubt wurde.

Was nun die »Apologie« betrifft: so wird darin zuerst 26^b-27^e und zwar in Beziehung auf den zweiten Punkt in der Anklage des Meletos über das Dämonion gesprochen. Dieser Punkt der Anklage ging bekanntlich dahin, dass Sokrates fremde Götter glaube und einführe. Bei dieser Gelegenheit giebt die Vertheidigung über das Dämonion insofern Aufschluss, als ein Glaube an Dämonisches ja auch einen Glauben an Götter in sich schliesse, wobei sie es, da Meletos in der mündlichen Verhandlung die Beschuldigung dahin formulirt, dass Sokrates überhaupt nicht an Götter glaubt, dahin gestellt sein lässt, ob diese Götter neue oder alte, die Götter der Stadt sind oder nicht. Sodann wird des Zeichens im Verlaufe der »Apologie« zweitens an der Stelle 31^b gedacht, wie es den Sokrates von Staatsgeschäften abgehalten habe. 33^c ist an das hier in Betracht kommende Dämonische nicht gedacht, sondern an den Auftrag des Delphischen Orakels. Darauf endlich kommt es zum dritten Male 40^a vor, wo nach gefälltem Todesurtheil Sokrates der Minorität seiner Richter, die gegen dasselbe gestimmt hat, die eigentliche Bedeutung des Urtheils für ihn und sein Geschick auseinandersetzen will.

Dort stehen in dieser Veranlassung die Worte: »Mir ist etwas Wunderbares begegnet. Die mir gewöhnliche Andeutung (*εἰωθυῖα μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου*) war in der ganzen früheren Zeit immer sehr häufig und trat mir bei ganz geringfügigen Anlässen (*πάνυ ἐπὶ σμικροῖς*) entgegen, so oft ich in Begriff stand, Etwas nicht recht zut hun; jetzt aber ist mir, wie Ihr auch selbst seht, das begegnet, was wohl Mancher für das äusserste Uebel halten könnte, wofür es auch in der That gilt und dennoch ist mir weder, als ich heute aus dem Hause ging, das Zeichen des Gottes (*τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον*) entgegengetreten, noch als ich hier herauf stieg zum Gerichtshof, noch in der Rede irgendwo, wenn ich Etwas sagen wollte, wiewohl es mich in andern Reden schon oft mitten im Sprechen hemmte. Jetzt aber ist es mir nirgends bei der Verhandlung

selbst, weder wenn ich Etwas that, noch wenn ich Etwas sprach, entgegengetreten.« Es folgt die Erklärung der Ursache dieses Nichterscheinens des Zeichens. Sie ist nämlich die, dass das Ergebniss der Verhandlung, das Todesurtheil, für Sokrates etwas Gutes ist.

Nun kommen in der »Apologie« auch Stellen über jenes, von Chärephon erbetene Delphische Orakel und dessen Einfluss auf Sokrates vor. Die Vertheidigung wendet sich ja, ehe sie auf die eigentliche Anklageschrift des Meletos eingeht, gegen die während seines früheren Lebens und Berufs dem Sokrates im Volke erwachsenen Anklagen; Anklagen, die entstanden waren, als die meisten der über ihn jetzt zu Gerichte sitzenden Richter noch in den Kinderschuhen gingen und deren lebendiger Ausdruck in den um 423 v. u. Z. aufgeführten Aristophanischen »Wolken« noch vorliegt. Darauf, um die Ursache all der Verläumdungen den Richtern zu erklären, weist Sokrates hin auf die ihm eigene Weisheit, in deren Besitze er bereits war, als sich die, in umittelbarem Anschlusse daran von ihm erwähnte Geschichte zutrug, wie nämlich Chärephon, sein lebhafter Jugendgenosse, nach Delphi ging und mit dem bekannten, in der »Apologie« jedoch nicht wörtlich wiederholten Orakelspruch zurückkehrte, der Sokrates für den weisesten (in Vergleich zum Sophokles und Euripides) erklärte. Von dem Sinne dieses Spruches betroffen, um sich der Bedeutung desselben zu vergewissern, begann Sokrates seine vergleichende Prüfung der Weisheit Anderer. Als er aber diese begann, folgten die Schmähungen bald nach.

Nachdem die »Apologie« auf obige Weise die Ursache der entfernteren Verläumdungen des Sokrates dargelegt hat, wendet sie sich speciell gegen die Anklage des Meletos. Bei dieser Gelegenheit kommt, wie schon berührt ist, auf das dem Sokrates eigene Dämonion die Rede. Nach Beendigung dieses Theils geht sie aber auf eine, von den Richtern ihm etwa anzurathende Umkehr seiner bisherigen Lebensweise, auf eine Aenderung seines Athenischen Verkehrs über und kommt in Folge dessen von Neuem auf den Gott zu sprechen, der ihm denselben, wie er glaubte und annahm, übertragen hatte.

Diese Stelle nun, worin also wieder vom Delphischen Gotte die Rede ist, stellt denselben und sein Orakel allerdings sehr in den Vordergrund der Sokratischen Entwicklung für seinen öffentlichen Verkehr. Sokrates nennt letzteren einen von Gott ihm auferlegten Dienst Jedenfalls wird nicht [1]) in der betreffenden Stelle (28e—31c) vom Dämonion

1) Hier ist es wohl passend, die Vermuthung auszusprechen, dass sein eigenthümlicher Verkehr in Athen, den er allerdings auf den Orakel-

gesprochen, dessen Eigenthümlichkeit ausserdem in der Warnung besteht.

Es hindert nichts, vielmehr liegt es im Sinne der ganzen Entwicklungsgeschichte, anzunehmen, dass Sokrates das vorwitzig von Chärephon geforderte und ihm bedeutsam erscheinende Orakel mit seinem philosophischen Bewusstsein in Einklang setzte. Sokrates sog daraus die innere Wärme, die innige Zuversicht für seinen Umgang und Verkehr, von welcher die Worte 28e—31e ein beredter Ausdruck sind. Er scheute sich nicht, es angesichts einer Anklage, die über die Gültigkeit seines Strebens zur Rechenschaft aufzufordern schien, vor seinen Richtern offen darzulegen.

Er erschien aber während seines Lebens schwerlich als Einer, der mit einer geglaubten göttlichen Sendung seinen Zuhörern lästig sich aufdrängte. Nicht er war's, der sich als etwas Besonderes gab oder geben wollte; das Besondere an ihm drängte sich unwillkührlich seiner Umgebung auf, ihm selber nicht fremd, aber in der Anklage- und Todesstunde erst ausgesprochen.

Vergleicht man diesen ganzen Vorgang um den Delphischen Orakelspruch mit dem philosophischen Streben des Sokrates: so enthüllt er sichtlich einen beträchtlichen Einfluss des religiösen Glaubens auf jenes Streben, insofern denn doch der öffentliche Verkehr eine Haupt-Aeuserung desselben bildet. Schon vorher aber wiesen wir auf die Aehnlichkeit der Vorstellungskreise hin, die einmal den Delphischen Spruch zu einem Auftrage des Gottes zur Prüfung seiner und Anderer Weisheit sich interpretirte und einmal auch von einem göttlichen Zeichen besonderer Art sich vor der Betreibung von Staatsgeschäften gewarnt glaubte.

Zu verkennen ist diese Mischung eines religiösen Hangs mit den übrigen Eigenschaften des Sokrates nicht. Hält man sich dagegen das Bild des besonnenen, auf die menschliche Grenze seiner Weisheit so viel Gewicht legenden Mannes vor und erinnert sich, welchen liebenswürdigen Scherz er auch mit seinem Dämonischen zu treiben liebte: so ist doch wohl anzunehmen, dass jene Züge nicht fremdartig und schwämerisch waren, sondern mit dem Anfluge naiver Eigenheit während des Lebens nur leise und erst in den ernsten Stunden des Processes mit grösserer Stärke der Ueberzeugung hervor traten.

---

spruch zurückführt, eine andere stiller lehrende Beschäftigung schon vor demselben nicht ausschloss, zumal sich Sokrates schon im Besitz aller ihn dafür befähigenden Weisheit befand. Diese Vermuthung spricht in etwas anderer Form eigentlich schon Ritter (Gesch. d. Philos. II, S. 22) aus. Wohl jener Verkehr, nicht aber sein philosophischer Beruf muss auf jene Beziehung des Mannes zum Delphischen Orakelspruch zurückgeführt werden.

Jedenfalls erscheint es uns Pflicht, neben dem in der Entwicklung des Sokrates sich geltend machenden religiösen Glauben seine auf vollständiges sich Geltenmachen der Vernunft gerichtete Anlage als Ur- und Hauptquelle seines Berufs nicht zu vergessen. In dem Glauben gebührt dem auf das Delphische Orakel sich berufenden Moment augenscheinlich ein noch grösseres Gewicht, als dem in Rede stehenden Dämonion, dessen warnender Einfluss vor Staatsgeschäften in nur mittelbarer Beziehung zu seinem Verkehr steht. Beides aber, Orakel und Dämonion, gehen dem in der Anlage begründeten speculativen Streben nur nebenher.

So scheint denn das dämonische Zeichen des Sokrates, wo es ihm Ernst damit war, eine Aeusserung seines religiösen Lebens in Fällen, die seine sittliche Ueberzeugung, sein Wahrheitsgefühl und seine darauf beruhende innere Ergebung berührten. Die Thatsachen, die berichtet werden, reduciren sich im Grunde auf die eine, dass das Zeichen ihn warnte, Staatsgeschäfte zu treiben. Die von Xenophon berichtete zweite Warnung vor der Vorbereitung zu einer Vertheidigungsrede beruht auf Hörensagen. Nach der Platonischen »Apologie« hätte das Zeichen wohl unter den gerichtlichen Verhandlungen erscheinen können, erschien aber nicht. Die Vertheidigung sprach er allerdings unvorbereitet.

Nach Charakter und Lage des Sokrates in seiner Process-Sache war eine Vorbereitung zur Vertheidigung selbst dann auch, wenn er gar nicht einmal [1]) an die gewöhnliche Art von Vertheidigungsreden dachte, etwas sowohl Unwürdiges, als auch Ueberflüssiges. Sein Leben war die beste Vertheidigung (nach den Xenoph. Memor. IV, 8, 4). Zweitens dann Staatsgeschäfte zu üben, war an sich allerdings nicht unsittlich. Seinen Pflichten als Staatsbürger genügte aber auch Sokrates, wie der Abschnitt über ihn als Bürger darlegen wird. Einzelne Fälle hierin zeigten, wie gefährlich selbst eine pflichtgemässe Betheiligung werden konnte. Deshalb konnte, wo er nicht gerufen wurde und wo kein Gesetz ihm eine Theilnahme gebot, ein Mann seines Schlages von einer freiwilligen Betheiligung ganz wohl durch ein sittliches Motiv sich zurückhalten lassen, wenn er in einer anderen Art der Thätigkeit doch auch dem Staate, dessen öffentlicher Lenkung und Leitung er sich entzog, nützlicher und heilsamer zu werden glaubte, als im entgegengesetzten Fall. Die ausserordentliche Corruption der öffentlichen Zustände Athens, namentlich während der letzten Jahre, ist nicht einmal als eine Ursache zu erwähnen, in Hinblick worauf sittliche Antipathie gegen eine öffentliche Wirksamkeit vorherrschen konnte.

1) Wie Volquardsen annimmt.

Nun sprechen zwar die oben ausgehobenen Worte der »Apologie« 40^{b} von einem Erscheinen des Zeichens in vielfach unbedeutenden Fällen. Aber kleine Anlässe, die ein Mann von der Bedeutung eines Sokrates im Ernste auf eine Gottheit zurückführte, mussten doch wohl auch sittlicher oder solcher Art sein, dass er in ihnen den Finger einer Gottheit sehen zu können glauben durfte [1]).

Es muss jedoch nach Beschaffenheit der Quellen dahingestellt bleiben, ob Sokrates das Zeichen immer als eine sittliche Warnung verspürte. Der Eindruck, von welcher körperlichen Organisation auch bedingt [2]), war nicht ohne ein gewisses Maass eigen gearteten religiösen Reflexionslebens, das auch in dem Knaben, insofern er das göttliche Zeichen zu spüren glaubte, bereits sich regte. Aus solchem Reflexionsleben wäre der Eindruck etwa nach Art dessen zu verstehen, was Alle erfahren können, die sehen, wie verschlungen unter einander die Fäden des inneren Lebens sein und momentan unbegriffen von einem Begegnisse berührt werden können.

Mit dem bewussten Denken und Handeln des Sokrates aber hatte das warnende Zeichen, als solches, nichts zu thun. Wo er bewusst, wohl im Anschlusse an die verspürte Warnung, jedoch nicht durch sie getrieben, ihr gemäss verfuhr, da wirkten nur die Motive vernünftiger sittlicher Ueberlegung, deren Quelle ein viel umfänglicheres und reicheres Gebiet in der Wirklichkeit und Wirksamkeit seiner gesammten geistigen Kräfte hatte; da lag das Warnungszeichen nur so recht eigentlich nebenbei an seinem Wege. In diesem Sinne

---

1) Volquardsen's Interpretation der betreffenden Worte (40^{a}) *καὶ παντὶ ἐπὶ σμικροῖς* ist unnöthig. Derselbe will zu denselben *κακοῖς* ergänzen und dann die *σμικρὰ κακά* im Sinne der Athener und der Richter verstehen, denen moralische Uebel kleine Uebel waren, während sie in Sokrates Augen grosse waren. So gut diese Erklärung zu dem stimmen würde, was die beiden ausdrücklich angeführten Fälle für die sittliche Art des Pathos folgern lassen, ist im Besondern doch wohl zu beachten, dass Sokrates dort speciell die Richter anredet, die ihn frei gesprochen hatten, bei denen er einigen moralischen Sinn voraussetzte und die er durch die von Volquardsen angenommene Bedeutung seiner Worte wohl nicht ins Gesicht schlagen wollte. Und warum sollte man dem Sokrates diesen Gedanken unterschieben, da ja ohne ihn den Worten derselbe Sinn zugeschrieben werden kann, dass die Anlässe für Sokrates wichtig genug erschienen, um ihn darin einen göttlichen Finger erkennen zu lassen.

2) Einer krankhaften gewiss nicht, da Sokrates sich bekanntlich einer ausserordentlichen Gesundheit rühmen durfte. Ich darf zur Vergleichung hier den Namen eines Mannes nennen, der eine, durch ruhmwürdiges Alter bezeugte Gesundheit mit einer, wohl Manchem als schwärmerisch, immer aber naiv liebenswürdig erscheinenden religiös gearteten Anschauungsweise ähnlich vereint zu haben scheint, wie Sokrates — E. M. Arndt.

enthält sich Sokrates z. B. der Staatsgeschäfte aus und mit Ueberlegung, weil er ebenso leicht ihre Hinderlichkeit für seinen Beruf aus Einsicht in die Athenische Politik erkennen konnte, als er von einem jungen Manne vermöge Einsicht in seine geistige Befähigung erkannte, dass derselbe für seinen Umgang nicht tauge [1]). In diesem Sinne gilt Sokrates als der, von seiner Anlage berufene und bewusst sich ausbildende Philosoph, als der *ἀντουργὸς τῆς φιλοσοφίας*, wie ihn das Xenophontische Gastmahl nennt.

Wie jedoch Keiner auch von einem Sokrates unbedingt fordern wird, dass ihm jederzeit die volle Einsicht in die Erfahrungen seines inneren und äusseren Lebens präsent und für den besonderen Fall maassgebend habe sein können, so wird die in Gestalt jenes liebenswürdigen religiösen Glaubens an den warnenden Fingerzeig einer göttlichen Macht erscheinende Beschränktheit der Einsicht wohl Entschuldigung finden bei Dem, welcher weiss, das neben dem als gültige Thatsache im Allgemeinen Erkannten in jedem Menschen auf vielfach eigene Weise individuelle und gleichsam exceptionelle Eindrücke ruhen oder solche, die er wenigstens dafür hält, wie um ihm zu zeigen, dass er die Schranken zwischen dem Besonderen und Allgemeineren zu überspringen, trotz aller Vervolkommnung seines Wissens, unvermögend ist. [2])

---

1) Aus Xenophons Gastmahl VIII, 5 ist offenbar, dass Sokrates scherzend von seinem göttlichen Zeichen Gebrauch machte, wenn ihm Jemand, wie Antisthenes dort, durch Zudringlichkeit lästig fiel.

2) Wir halten es nicht für unsere Aufgabe, die verschiedenen Ansichten über das Dämonion hier kritisch zu prüfen. Einen Theil dieser Aufgabe hat Volquardsen in der mehrfach angezogenen Schrift zu lösen versucht. Unsere Ansicht stimmt aber im Grossen und Ganzen gerade mit einigen Ansichten, denen dieser Gelehrte keine Beachtung geschenkt hat, wir meinen mit der Ansicht Strümpells und in vielen Punkten auch mit der von Ritter. Im Uebrigen möchte die Sache vielleicht noch etwas deutlicher werden, wenn an einigen der bisherigen Interpretationen das Abweichende von der oben dargelegten Ansicht nach unserer Weise angegeben wird.

Der mit einem, bei dem Knaben und bei dem Manne verschiedenen Maasse religiösen Reflexionslebens verschwisterte, momentan abhaltende, mit dem Glauben, dass er ein göttliches Zeichen sei, in Eins empfundene Eindruck war erstlich keine Ekstase. Ekstase ist ein Zustand, wo der Ergriffene, der Ueberlegung baar, einer Ueberspannung geistiger Art einseitig hingegeben ist. Das wäre auch mit jener, einst von Tiedemann (Gesch. der specul. Philos. II, 110 ff.) in dem Sokratischen Zeichen gefundenen Verzückung der Fall. Ein solcher Zustand ist mit dem charakteristischen Merkmal des Warnenden an dem Zeichen nicht vereinbar; denn eine Warnung wird nur einem Aufmerkenden, keinem Verzückten, bemerkbar und zwar einem Aufmerkenden, der das Richtige noch nicht gefunden hat, auf dessen Wege sie liegt, um das Nachdenken und das Begreifen herauszufordern. Die Warnung ist vielmehr als ein, aus einer dem Gewarnten momentan nicht präsenten Reflexions-Sphäre auf einen

Die Gefahr ist gross, neben dem Ergreifenden und Hohen in dem gesammten Leben und Lehren des Sokrates auch

---

anderen, ihn eben beschäftigenden Gedankenkreis einwirkender Eindruck zu verstehen, dem sich der in solchem Fall aus dem religiösen Reflexionsleben zu erklärende Glaube, dass er ein göttlicher sei, gesellte.

Auch ist zweitens der Eindruck wohl nicht Tact zu nennen. Insofern als unter Tact eine erlangte Fertigkeit, aus Erfahrung analoger Fälle auf andere zu schliessen, verstanden wird, denkt man, wenn der von Sokrates erfahrene Eindruck nach C. Fr. Hermanns Ansicht die innere auf Gott zurückgeführte Stimme eines solchen Tacts sein soll, namentlich an einzelne Fälle der Art, wie sie von Platon in nur zweifelhafter Weise bezeugt werden. Es müssten ja Fälle gewesen sein, wie deren einer im Theätetos 151[a] in der Warnung vor dem erneuten Umgange mit einem jungen Manne besteht. In den beiden mehr bezeugten factischen Fällen, der Warnung vor Staatsgeschäften, und derjenigen vor Vorbereitung zu einer gerichtlichen Vertheidigungsrede, sieht man nicht, wie anders, als etwa in dem ersten Falle, von einem solchen, aus Beobachtung der Welt und des Menschenlebens gewonnenen Tact zu reden wäre. Darauf hat schon Volquardsen verwiesen. Namentlich in dem zweiten Falle lag mehr eine tief sittliche der Entscheidung harrende Frage vor und zwar eine unter so besonderen Umständen, dass von keiner Erfahrung eigentlich die Rede sein konnte. Richtig bemerkt Volquardsen auch, dass an einen solchen Tact beim Knaben nicht wohl zu denken ist und doch verspürte auch der Knabe schon die Warnung. Dann aber will ja freilich Hermann das Zeichen als einen unwillkührlichen Bestimmungsgrund bezeichnen, hat es aber an einer Erklärung darüber fehlen lassen, inwiefern ein durch treue und anhaltende Beobachtung gewonnener Tact, der vielmehr einen sicheren und bewussten Bestimmungsgrund abgiebt, zugleich unwillkührlich wirken kann. Bei unwillkührlicher Wirkung des Zeichens scheint Tact zu fehlen. Noch weniger klar ist, warum Sokrates die Wirkung auf eine göttliche Quelle zurückführte, da sie mit religiösem Leben Nichts zu thun zu haben scheint, wenn sie s. z. s. aus weltmännischem Esprit floss. Endlich und nicht am wenigsten verfehlt spricht Hermann von einem Bestimmenden, Antreibenden, wo nur von dem Warnenden des Zeichens gewisse Zeugnisse vorliegen.

Drittens war der Eindruck von sittlich-religiöser Art. So sehr Zeller (Philos. der Gr. II, 1, S. 46—48) vor der zuletzt gedachten Verwechslung wiederholt abmahnt, hat er doch die Hermannsche Erklärung, das Zeichen sei die innere Stimme des individuellen Tacts, in die seine mit aufgenommen. Er hat es ferner an einer kritischen Betrachtung der Quellen fehlen lassen und mischt viel Xenophontisches ungeprüft in die Benutzung des Thatsächlichen aus der »Apologie.« In der Warnung vor Handlungen und Begegnissen, wie sie die »Apologie« überliefert, ist aber ein Eindruck sittlicher Art unverkennbar, während Zeller sagt, dass die Handlungen nur nach der Seite des Erfolgs in Betracht kämen. Es hätte sich also, dieser Ansicht nach, z. B. das Todesurtheil, ein Erfolg des mit Ueberzeugung von Sokrates eingeschlagenen Verfahrens und zwar ein, von ihm selbst als der beste erkannter und, seiner Erklärung nach, von Gott bestimmter Erfolg, in der Warnung vor der Vorbereitung zu einer gerichtlichen Vertheidigung dem Vorgefühl des Sokrates kenntlich gemacht. Gesetzt, dem wäre so: auch dann, ja, dann aufs Ernstlichste, wäre das Pathos sittlicher Art, weil es in dem Tode, angesichts einer unsittlichen Handlungsweise, ein Uebel zu sehen warnte. Dieser Fall spricht also gegen Zellers Ansicht und dieselbe erleidet, im

jenem speciellen Glauben eine besondere Bedeutung zuzutheilen. Theils verführt dazu der in der scheinbaren Seltenheit und

---

Fall andere Begegnisse aus den gefärbten Darstellungen späterer Schriftsteller, die in dieser Sache völlig incompetent erscheinen, ihr zur Stütze dienen sollten, das Schicksal derer, die den Sokrates s. z. s. zu einem Wahrsager machen. Diesem Schicksal ist ja auch Xenophon nicht entgangen. Aber bei diesem verräth sich das Willkührliche in der Erklärung des Dämonions an der Stelle im Anfange der Memorabilien, wo er viel Eigenes giebt, während er sich in der Stelle im 4. Buche an das Factum halten muss, schon darin, dass er vermöge desselben Sokrates nicht bloss selbst gewarnt sein lässt, sondern auch Andere warnen, ja antreiben lässt, während demselben doch ein antreibendes Motiv fehlt.

Viertens war der Eindruck sittlich-religiöser Art nur ein warnender. Auch Ueberweg (Gech. der Philos. I, S. 54, 1. Aufl.) lässt das dämonische Zeichen auf practischem Tacte beruhen und die Ueberzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungsweisen, auch in sittlicher Hinsicht sein. Auch seine Ansicht trifft also das gegen die Erklärung des Zeichens als Tactes gerichtete Bedenken. Ausserdem darf, insofern es nur warnte, nicht von einer Angemessenheit, nur von der Unangemessenheit dessen, wovor es warnte und von einer mit dem Zeichen, als solchem, verbundenen Ueberzeugung darf gar nicht die Rede sein. Ueberzeugung tritt erst mit dem Entschlusse für das Angemessene ein und ohne genaue Feststellung der Gegensätze ist es überhaupt unmöglich, worauf es doch ankommt, das Zeichen, als solches, zu erklären.

Fünftens unterlag der mit dem Glauben, dass es ein göttliches Zeichen sei, in Eins zu denkende Eindruck den Gesetzen der Entwicklungsgeschichte des Sokrates. Von der Erklärung, die einst vor 40 Jahren Rötscher in seiner Schrift »Aristophanes und sein Zeitalter« S. 254 ff. über das Dämonion gab, wie auch von Hegels allerdings mehr ins Detail gehenden Ansicht, soweit ich sie verstehe, unterscheidet sich die obige Darlegung wesentlich durch Beachtung der Entwicklung des Sokrates, der als Knabe, wie als Mann das Zeichen spürte. Zu dem oben hierüber Gesagten wäre hinzu zu fügen, dass allem Fortschritt in wissenschaftlicher Erkenntniss, namentlich der Gottes-Idee, ein religiöses Reflexionsleben beständig zur Seite sein konnte. Ohne ein solches war jener Eindruck nicht. Es war unterschieden von dem wissenschaftlichen Verfahren in gleichem Maasse, wie die wissenschaftlichen Motive von jenem Eindrucke verschieden und in der Gesammtheit der Geisteskräfte bedingt waren. Eine Erklärung des Dämonions durch eine allgemeine Formel, wie diejenige Rötschers ist, trifft die Sache nicht. Er meint ja, dass »die Erscheinung des Genius des Sokrates mit dem Prinzipe der freien Entscheidung des Geistes aus sich selber und mit dem Bewusstsein, dass Alles vor das Forum des Denkens gezogen werden müsse, zusammenhange.« Im Näheren sei dann »in dem Dämonion der Gedanke der inneren Entscheidung vor die Vorstellung gebracht, das Dämonische sei das Göttliche selbst, das in die Seele des Menschen gelegt, auf diese Weise gegenständlich erscheine.« Es leiden diese Worte, wie jede allgemeine Formulirung an einer, durch die Quellenzeugnisse zu überwindenden Ungenauigkeit. Abgesehen davon, dass das charakteristisch Warnende, an welches Rötscher zwar erinnert, in der Erklärung selbst doch gar nicht zur Anwendung kommt, so ist das wissenschaftliche Princip und Verfahren des Sokrates vollständig unabhängig

dem Geheimnissvollen einer solchen Erscheinung liegende Reiz. Theils verlockt auch die zwischen ihr und dem Gottesbewusstsein des Sokrates vorhandene Beziehung. Aber je grösser die Gefahr unangemessener Schätzung des Zeichens ist, desto

---

von dem in Rede stehenden Glauben. Zu den mit wissenschaftlichen Gründen von Sokrates erhärteten Gegenständen gehört auch der göttliche Ursprung der Seele. Wird diese von Sokrates ein dämonisches Wesen genannt, so hat das mit dem dämonischen Zeichen als Glaubenssache Nichts zu thun. Sein warnendes Dämonion verspürte nicht etwa Sokrates, wenn oder so oft ihm in der Seele vor seiner wissenschaftlichen Forschung ein Göttliches sich entschleierte. Endlich aber gehörte die Stufe wissenschaftlicher Entwicklung, die in Seele und Vernunft das Göttliche sich offenbaren sah, dem Knabenalter so wenig an, dass vielmehr, wie der Abschnitt über den werdenden Sokrates bereits zeigen konnte, ein mühevoller Weg zwischen ihr und der, immerhin verhältnissmässig früh erreichten Stufe erster philosophischer Versuche in naturwissenschaftlichen Theoremen lag, während wiederum diese letzteren nicht schon in die Knabenjahre fielen. Dennoch fiel in diese die dämonische Warnung. Die Entwicklungsgeschichte des Sokrates kommt in Rötschers Erklärung zu kurz.

Hegeln gegenüber, dessen Ansicht schon von Volquardsen im Detail beleuchtet ist, ist besonders an den beiden gedachten Fällen um so mehr fest zu halten, je weniger dieser grosse Philosoph dies gethan hat, und nicht an die möglichen anderen oder an die aus gefärbten Quellen hergeleiteten Fälle zu denken. In ihnen verweist das dämonische Zeichen uns nicht in fremde und mit dem, was wir sonst als Sokrates Streben und Leben kennen, unzusammenhängende Gebiete jener »particulären Erfolge und Lumpereien«, die Hegel möglicherweise mit Recht aus magnetischen und somnambulen Zuständen ableitet, wie deren zu seiner Zeit und auch heute noch taschenspielerisch vorkommen (vergl. Hegels Gesch. der Philos. S. 99). Es kann aber ferner der Eindruck, als solcher, keineswegs als ein individuelles Thun des Sokrates mit Hegel (S. 95) bezeichnet, noch mit einem Bewusstsein darüber verbunden werden, insofern dies mehr wäre, als ein Innewerden des momentanen Eindrucks und ein Zurücktragen desselben auf ein göttliches Wesen. In der momentanen Reaction der anderen, als der ihn eben jetzt beschäftigenden Gedanken, gegen diese, war Sokrates bewusst nicht thätig. Wie schon oben angeführt, kann jeder, mit einem gewissen Maasse von Reflexion Begabte in gewissen Analoga seines Inneren sich den Eindruck veranschaulichen. Auch ist es eine Thatsache, die bei sorgfältigerer Benutzung der Quellen dem berühmten Philosophen leicht hätte aufgehen können, dass Sokrates sein Dämonion nicht an die Stelle irgend eines im griechischen Cultus sanctionirten Orakels setzte. Ihm war und blieb es ein persönliches Pathos, wenn er es auch nach hellenischer Ausdrucksweise ein gewohntes mantisches Zeichen nannte. Ferner kommt Entscheidung über die Fälle, in denen sich die Warnung zeigte, dem Eindrucke, als solchem, nicht zu und es kann daher mit Hegel so nicht gesprochen werden, als ob die Entscheidung, die bewusst von Sokrates getroffen wurde, mit dem Zeichen eins wäre. Das dämonische Zeichen war allerdings im Bereiche der gesammten geistigen Kräfte begründet, aus welchem auch die Entscheidung erfolgte, beruhte aber in einem anderen Gedankenkreise, als der war, woraus die Entscheidung aus wohlverstandenen Motiven mit klarem Einblick in den Zusammenhang erfolgte und der also der Art nach ein verschiedener war.

vorsichtiger sollte die Beurtheilung sein. Eine Persönlichkeit, wie die des Sokrates, ist wegen ihrer Begabung und Entwicklung des in dem Urboden der Menschheit gelegenen sittlich-religiösen und vernünftigen Vermögens gross und in der Geschichte Epoche machend. Wenn sich in diesen Vermögen Gott offenbart, ja, so war auch Sokrates sein Organ. In einer besondern Form seines sittlich-religiösen Lebens ist keine besondere Offenbarung Gottes zu sehen. Das Exceptionelle, was Sokrates in seinem Glauben an ein Dämonion hatte, ist nicht exceptionelle Offenbarung Gottes in der Geschichte der Menschheit [1]).

Sokrates als Gewordener.

Man spricht gewöhnlich von Sokrates als von jener eigenthümlichen Persönlichkeit, in der sich Lehre und Leben nicht trennen lassen.

Es war ein philosophischer Impuls in ihm, der dasjenige, was er lehrte, erleben, einleben und als gemeinsamen geistigen Lebensact zu verspüren antrieb, der den Schüler über den Lehrer vergessen und mit dem Gewicht eines ursprünglichen Besitzes den philosophischen Trieb, als Wirkung des Guten, ausgestalten hiess. Mit diesem zum Leben drängenden philosophischen Impuls hat füglich ein Versuch über den gewordenen Sokrates zu beginnen. Er wurde, als Sokrates zu dem Resultat seiner frühesten Studien gekommen war, als er, wie oben erwähnt, ein Princip gefunden hatte, dem sich seines Denkens lebensvoller Organismus verwandt fühlte, die eigentliche Ursache für das Auftreten des Mannes als philosophischen Prüfers und Weckers.

Nach dem im vorigen Abschnitt nach der »Apologie« über das von Chärephon erbetene Delphische Orakel Bemerkten war auch dieser Orakelspruch mitbestimmend für jenen Verkehr in Athen, worin Sokrates auf die in dieser Schrift (21^{b}—23^{c}) angegebene Weise mit Sophisten, wie Staatsmännern, mit Handwerkern, wie Dichtern prüfend verkehrte, gefolgt von der Athenischen Jugend, allbekannt und vielfach verkannt.

Der Anfang dieses Verkehrs lässt sich chronologisch nur annähernd bestimmen. Die Zeit des ergangenen Orakelspruchs ist nicht datirt. Schon in der Quellenkritik dagegen ist dafür wenigstens ein Anhalt an den Angaben über die Beziehungen des Sokrates mit den Sophisten Protagoras, Prodikos, die sich

1) Darauf läuft Volquardsens Abhandlung hinaus, hinsichtlich deren noch die Recens. in Jahns Jahrbb. Nr. 87, 1863, S. 219—223 verglichen werden kann.

bis gegen 445 v. u. Z. verfolgen liessen, gewonnen. Damit stimmt das ungefähre Bild, welches über einen bedeutenden Abschnitt des Sokratischen Lebens in der »Apologie« (18^{b} ff.) entrollt wird. Ueber die Jahre hinaus, wo die vor dem Angeklagten sitzenden Richter noch Kinder, höchstens Knaben waren, — es sind unbedenklich 30 Jahre — stellt sie Sokrates in der eben angegebenen Weise thätig dar. Noch vor der Zeit des Orakelspruchs, der seinerseits ja dann über jene 30 Jahre hinaus fällt, also noch ehe Sokrates das 40. Lebensjahr erreicht hatte, lässt die »Apologie« ihn dort schon im festen Besitze einer, alle dem, was für philosophische Weisheit galt, mit Bewusstsein entgegengesetzten Weisheit erkennen. Damit führt sie schon tief in die Perikleische Blüthezeit und weit über jenes, 431 auf den Vorschlag des Rhetors Diopeithes mittelst Volksbeschlusses gegebene Psephisma hinaus, dass, wer nicht an die Götter glaube oder Vorträge halte über die Himmelserscheinungen (wie Anaxagoras), der solle als Staatsverbrecher angeklagt werden. Wir dürfen unbedenklich den Anfang des öffentlichen Verkehrs des Sokrates bis gegen das Jahr 440 v. u. Z. bis in sein 30. Lebensjahr hinaufdatiren.

Ob dann eine vorherige stiller lehrende Beschäftigung von ihm schon geübt sei, — nach dem zu urtheilen, dass doch Chärephon, sein Freund und Jugendgenosse, schon von seiner Weisheit ergriffen gewesen sein muss, ehe er angetrieben wurde, das Orakel zu fragen, keineswegs unwahrscheinlich, — das sei doch, bei dem Mangel an festen Zeugnissen darüber, dahin gestellt oder es sei dies in die Entwicklungsgeschichte mit aufgenommen, deren im Abschnitt über den werdenden Sokrates gedacht worden ist.

Nur im Gesammtbilde aber ist derjenige Theil des Lebens des Sokrates, welcher in lehrender oder prüfender Thätigkeit verfloss, an der Lehre selbst und der Umgebung, in die sie fiel, soweit sie kritisch festzustellen sind, darzulegen. Ein anderer Theil des Sokratischen Lebens wird passend nachher berücksichtigt im Abschnitt über ihn als Bürger, in Vorbereitung und im Zusammenhange mit den Abschnitten über seinen Charakter und sein Ende. Dahin gehört, wenn er als Bürger von Athen die ihm obliegenden Pflichten im Kriege erfüllte oder einmal Prytane war, sowie seine Stellung zu den gottesdienstlichen, häuslichen und ehelichen Verhältnissen, seine Beziehung zu gewissen Gesellschaftskreisen und Sitten. Dem »Sokrates der Bühne«, den der Witz der komischen Dichter plastisch gestaltete, wird ein eigener Abschnitt gewidmet werden, der sich zwischen die gedachten passend einschiebt.

In dem hier zu entwickelnden Lebensabschnitt über den

gewordenen Sokrates, in seinem Athenischen Verkehr, unterscheidet Xenophon (Memor. I, 4, 1) ostensibel erstens die Begegnisse mit den Sophistenfreunden (*ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους ἐιδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν*, was ganz besonders die Genannten bezeichnet) und zweitens die täglichen Gespräche mit Schülern und Anfängern (*ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσιν*). Noch eine dritte Gruppe in diesem Verkehr gesellt sich zu Jenen in den Handwerkern, Künstlern u. s. w., von deren Unterhaltung mit Sokrates Xenophon mehrere Beispiele giebt.

Was die Sophisten betrifft, so kennt der Xenophontische Sokrates, ausser dem bereits in der Quellen-Kritik gedachten Hippias und dem Prodikos, auch den Dionysodor. Letzterer erscheint dem Auftreten im Platonischen »Euthydemos«, was Oberflächlichkeit betrifft, ähnlich genug (Memor. III, 1), wenn er auch beim Xenophon ein anderes Fach vertritt, als beim Platon, bei dem er die Lehre in der Taktik hinter sich hat.

So wenig Xenophon in dieser Beziehung bietet, man sieht an den Beispielen die Thatsache bestättigt, dass Sokrates einen Theil seiner Zeit den Sophisten widmete. Lässt man sich dann von Ritter (a. a. O. S. 81—85) auf die eigentliche Beschaffenheit dessen, was gewöhnlich als Sokratische Schule bezeichnet zu werden pflegt, hinweisen und unterscheidet man nach dem dort so treffend Gesagten unter den Zuhörer-Gruppen namentlich die, zu welcher ein Platon gehörte, so wird man wahrscheinlich finden, dass, was von Platon über Unterhaltungen des Sokrates mit den hervorragenden Sophisten Protagoras und Gorgias berichtet wird, lange nicht so sehr des geschichtlichen Hintergrundes entbehrt, als wohl Einer, der die Originalität des Platon in der freiesten Behandlung der bezüglichen Gespräche finden zu müssen glaubt, anzunehmen geneigt ist. Freilich soll auch hier der Freiheit und Originalität des Platon Nichts entzogen werden, wenn man den Sokrates des Unterschiedes seiner Lehre von derjenigen der Sophisten bewusst sein und diesen auch, sei es ihnen selber gegenüber, sei es in Gesprächen mit Zuhörern, wie Platon einer war, aussprechen und behaupten lässt, was denn in sich schliesst, dass er die sophistische Lehre gekannt hat.

Bevor das innere Verhältniss, das der Lehren des Sokrates und seiner zeitgenössischen Mitstrebenden betrachtet wird, sei des äusseren Verhältnisses mit kurzen Strichen gedacht.

Für manches Aeusserliche an ihnen waren die Sophisten selber vielleicht weniger verantwortlich, als die Zeit, in der sie lebten. Sie waren ja Kinder einer bewegteren Zeit, als

die frühere war, Kinder einer Zeit der Blüthe vielseitiger künstlerischer und wissenschaftlicher Bestrebungen, freieren Ideenaustausches, regerer Communication auf allen Feldern des öffentlichen Lebens. Sie bildeten Erscheinungen, die zwar sich geltend machen wollten, aber nur ihre Zeit geltend machten. Sie folgten dem Strome der Perikleischen Aera, um in ihm zu verschwinden. Sie waren Persönlichkeiten auf einem Schauplatze, wo Altes mit Neuem kämpfte, wo Traditionelles theoretisch begründet zu werden forderte und wo in staatlichen und privaten Kreisen das vielbewegteste Interesse der Individuen selbstständiger, freier und kecker sich hervorthat, sich gegenseitig rieb und gegen einander Bahn zu brechen suchte.

So war auch ihr Umherreisen in den grossen Städten ein Symptom der Zeit, in dieser Art eine Neuheit, neu genug, um Neugierige anzuziehen und die strengeren Hüter alter Sitte — wie jenen Thürhüter im Platonischen »Protagoras« ihr blosser und noch dazu vermeintlicher Anblick — zurückzuschrecken, neu genug, um sie selber, die doch nur in dem grossen Strome schwammen, wohl im Conflict mit der überlieferten Sitte erscheinen zu lassen und auch Dichter, wie Aristophanes, gegen sie herauf zu beschwören. Aber die Neuheit dieser überraschenden Erscheinung, in anderer Art unter den hellenischen Verhältnissen vorgebildet von ähnlichem Auftreten der Rhapsoden, Dichter und Geschichtsschreiber bei öffentlichen Spielen und Versammlungen, — sie hob doch, so wirksam sie äusserlich war, die Wirksamkeit der Sophisten, der Idee nach, nicht über das Niveau des Gewöhnlichen und Zeitgemässen. Sie sind, wie gesagt, kaum dafür verantwortlich zu machen.

Aehnlich steht es mit der Bezahlung, welche die Sophisten für ihren Unterricht forderten. Man kann im Ernste kaum sagen, dass sie ihren Absichten schädigte und dass Verdächtigung sie um des Honorars willen, das sie bezogen, mit Recht treffe, so lange der Gelderwerb nur nicht mehr Zweck wurde, als der Unterricht. Es wies ja die Lebensweise, ihr Umherreisen und ihr Fremdsein an den Orten ihrer Wirksamkeit die Sophisten auf eine Vergütung in Geld natürlich genug hin, wenn sie anders kein Vermögen und keine Gastfreunde hatten, um ohne Beihülfe des Honorars zu existiren. Die Art der Honorirung scheint verschieden gewesen zu sein. In Fällen, wo das Geld die Hauptsache wurde, wie bei einem Thrasymachos (vgl. den Plat. »Staat« 337^{d}, 338^{b}), hört die Entschuldigung auf. Protagoras überliess vielleicht, wenn man der Stelle 328^{b} in dem, nach ihm benannten Gespräche trauet, die Höhe des Honorars zu bestimmen, wenn das, was er forderte, beanstandet wurde, dem Schüler

und zwar nach einer feierlichen Abschätzung des Werthes des Gelernten. Vielleicht war Pränumeration üblich [1]). Platon mag das Gehässige der Bezahlung verschärft haben. Doch weisen auch Xenophontische Stellen apologetisch auf den Umstand energisch hin, dass Sokrates sich nicht bezahlen liess.

Es wäre zwar verkehrt, bloss aus den genannten äusseren Umständen die Verschiedenheit zwischen Sokrates und den Sophisten zu Gunsten dieser rechtfertigen zu wollen und zu sagen, dass dem Sokrates, als Athenischem Bürger, schlecht angestanden hätte, von Mitbürgern sich bezahlen zu lassen. Aber gerechtfertigt werden kann das Honorar der Sophisten nur von ihrem Standpunkte oder dem ihrer Bewunderer, die, wie sie, auf dem Niveau der Zeitströmung standen. Der Unterschied hatte in Beziehung auf Sokrates einen innerlichen und allerdings ethischen Grund, der schliesslich mit der Verschiedenheit des philosophischen Bewusstseins im Sokrates von der Tendenz der Sophisten zusammentraf. Die Sophisten gaben sich für bestimmte Fachlehrer und machten sich, zwar auf sehr verschiedenen Feldern, in diesen aber doch in gewisser Weise anheischig, ihren Schülern ein Quantum von Kenntnissen und Fertigkeiten beizubringen. Dagegen war Sokrates nach den übereinstimmenden Zeugnissen Platons und Xenophons kein Lehrer in diesem Sinne und widerstrebte in dem höheren Sinne, worin er ein Lehrer war, aus principieller Hochschätzung seines Berufs dem Honorar in Geld.

Sind nun ferner der Platonische »Protagoras« und der »Gorgias«, ob auch die Auffassung und den Geist ihres Autors spiegelnd, doch objective Quellen von culturhistorischer Bedeutung, welche wohl in der Verarbeitung und der Anordnung des Stoffes, in der Zusammenstellung des Einzelnen und in der Wirklichkeit einst hier und da Zerstreuten zum künstlerischen Gesammtbilde, in den Anfangs- und Zielpunkten der Argumentation das Platonische Original und Ingenium verrathen, die aber an dem geschichtlichen Hintergrunde der in ihnen aufgestellten Gegensätze, im Verhältniss von Keim und Blüthe, an eine mählichen oppositionellen Zusammentreffen beider auf dem Schauplatze Athens keinen Zweifel lassen: — so sind sie auch noch für einige Striche in der Charakteristik der Sophisten in anderer, nicht mehr ganz äusserlicher Beziehung zu benutzen.

Wer unter der richtigen historischen Vergleichung die Gespräche liest, der hat daran die Wirklichkeit trotz ihrer idealen Färbung, wenn das Gehässige des Gegensatzes gemildert wird zu einem Bewusstsein desselben im Geiste des Sokrates.

---

1) Vergl. M. Schanz: Beiträge zur vorsokratischen Philosophie S. 7 ff.

So also waren die Sophisten persönlich in ihren Hauptvertretern nach Stellung, Ansehen und Würde unter den Hellenischen und speciell Athenischen Verhältnissen, wie sie z. B. der »Protagoras« des Platon im Hause des Kallias, des Sohnes des Hipponikos, schildert. So war Protagoras, so auch Hippias und Prodikos, so waren sie, hier wandelnd in Säulengängen, begleitet und gefolgt von zahlreichen einheimischen und fremden Freunden und Bewunderern und der Blüthe Athenischer Jugend, dort sitzend, der Lehrer wie auf einem Katheder, seine Zuhörer auf Sesseln gelagert, und wieder dort der dritte, von Gedankenblässe angehaucht, in Decken und Pelzen gehüllt und in sonorer Sprache seine Weisheit gleich Orakelsprüchen kündend. So war auch ihre Lehr-Methode und was damit zusammenhing, so die Protagoreische Epideixis in mythischer Erzählung und in zusammenhängender Rede (vgl. dort 321^{c}– 328^{d}), so der schwache Versuch der Dialektik, welcher über längeren Antworten die Fragepunkte vergisst und vergessen lässt und seine Fragen nur beispielsweise an der Exegese dichterischer Stellen, an gegebenem Stoffe, zu stellen weiss. So war ferner die Synonymik des Prodikos, zwischen Ernst und Lächerlichem schwankend, so des Hippias salbungsvolle, gespreizte Gelahrtheit.

Da jedoch ihre Weise zu lehren ihre Zwecke erfüllte, die Lehre Verbreitung und ein Publicum fand und innerhalb der gesteckten Grenzen Nutzen schaffte, wie ja Platon dies durch die Aufregung, die ihr Besuch unter den jungen Leuten der Stadt hervorbringt und durch das zahlreich versammelte Auditorium beweist, — so fällt der von ihm gerügte Mangel auf ihre Lehre und ihre Methode nur, wenn verglichen mit Sokratischem. Von ihrem Standpunkte aus sind die Leistungen der Sophisten auch an den guten Früchten zu loben, die sie trieben, den Sinn der Vergleichung in Rücksicht auf Dinge und Sprache schärfend, die Einsicht in einzelnen Fächern des Wissens und Könnens mehrend und die Kunst der Rede und des Ausdrucks steigernd. Wo aber Sokrates ihnen begegnete, da bereitete er dem mit Interesse zuhörenden Publicum das artige und ergötzliche Schauspiel, vielbewunderte Autoritäten in ihren Blössen dargestellt zu sehn, in ähnlicher Weise, wie das Beispiel des »Protagoras« nur verschärft es darstellt.

Betrachte man diesen Sophisten gegenüber nun auch Sokrates äusserlich. Von dem Hauche gelehrter Stubenluft, der trotz ihrer Frische und Lebendigkeit über den Schriften Platons, als literarischen Producten, schwebt, war der Sokratische Verkehr nicht afficirt. Aber man stelle sich diesen wiederum nicht einseitig in völliger Losgebundenheit von allem inneren Zusammenhang und bloss sporadisch vor.

Seine Oeffentlichkeit war immer auf Empfänglichkeit und Verständniss berechnet, war ein Studium der Menschen und ein Mittel zum Zweck, war eine vielseitige in dem, von den vielseitigsten geistigen Interessen bewegten Athen. Man denke, wenn man sie von Xenophon (Memor. I, 1, 10) beschrieben liest, nicht an zielloses Geschwätz unter gemischtem, theilnahmlosem Publicum, welchem die Sorge des Markts und des Geschäfts damals, wie heute, zu geistiger Einkehr Zeit und Muth versagte. Zwar auch dieses Athenische Publicum bildete mit den höheren Interessen, von denen es, es mochte wollen oder nicht, berührt wurde, den Hintergrund der Sokratischen Rede. Doch die morgendlichen Spazierwege und Gymnasien, die Sokrates suchte, waren die Schauplätze geistiger Elite mit einem über den engen Tageskreis reichenden Horizont. Die Agora, wenn sie am vollsten war, zeigte in ihrem Gewühl neben des Sokrates' silenenhaftem Haupte auch die charakteristischen Gestalten der zu Häuptern dieser Menge in Zeitpunkten Berufenen, vor denen die ephemeren Geschäfte verschwanden. Und wenn Sokrates an den übrigen Stunden des Tages dort war, wo er die grösste Gesellschaft zu finden hoffen durfte, so waren das die Stätten der gastfreundlichen Gebildeten, die Versammlungsplätze berühmter Fremden, gepriesener Lehrer und geistreicher Athenischer Mitbürger. Einem auf solchem Schauplatze mit grossartiger Energie wirkenden Charakter wird keine einigermaassen bedeutende Erscheinung seiner Zeit entgangen sein. Als ein Zeugniss aber von der grossen Energie, welche Sokrates auf diesem Felde seines Verkehrs entfaltete, wird dann immer das ohne Zweifel geschichtliche Motiv erscheinen, welches die Platonische »Apologie« aufbewahrt hat, wenn sie den zum 70. Lebensjahre Fortgeschrittenen diese Altersstufe als die Grenze bezeichnen lässt, an welcher der Tod ihm, statt eines Schlimmen, vielmehr erwünscht sei angesichts der folgenden Altersschwäche und angesichts des steigenden Unvermögens, in der bisherigen Weise mit gewohnter Kraft und Schärfe zu wirken.

So zeugen die von Xenophon berichteten Gespräche nur theilweise für das Feld, wie für die Weise der Sokratischen Thätigkeit. Sie tragen theilweise, um ihrer apologetischen Tendenz halber, einen allenfalls das persönliche Verhalten des Sokrates, gegenüber gewissen missgünstigen und eifersüchtigen Leuten, wie z. B. gegenüber jenem im 1. B. der Memor. auftretenden Sophisten Antiphon, kennzeichnenden, für Stoff und Methode im Ganzen aber rein zufälligen und Nichts sagenden Charakter.

Und dieser Theil spricht in Beziehung auf den anderen Theil der Musterkarte der von Xenophon berichteten Gespräche für die charakteristische Eigenheit des Sokratischen

Verkehrs und Verfahrens nicht eben vortheilhaft, um denselben vollgültig zeugen zu lassen für den Zusammenhang und Umfang der Sokratischen Lehre. Zwar scheint es unberechenbar, wie Sokrates mit jener Gruppe von Mitunterrednern, die Xenophon in den Künstlern und Gewerktreibenden, in dem Maler Parrhasius, in dem Bildhauer Clito, in dem Panzerschmied Pistias aufführt, so berühmt und geistreich diese Leute waren, anders, als in der von ihm berichteten Weise habe sprechen können. Dass er aber in Gesprächen mit der Elite angesehener junger Leute, die allgemeine Bildung als erstes Ziel verfolgten, wie mit dem Sohne des Perikles, mit Glaukon, mit Charmides, mit Kritobulos, die Xenophon ferner einführt, dass er in Gesprächen mit den Sophistenzöglingen Antisthenes, Aristippos, von denen jener berichtet, die Geister mehr anregte, seine mäeutische Kunst persönlicher empfinden liess, das ist, wenn man die Platonischen Gespräche vergleicht und die allgemeinen Bildungsverhältnisse mit heranzieht, höchst wahrscheinlich. Nimmt man aber die von Xenophon berichteten Gespräche für Zeugnisse der verschiedenen gesellschaftlichen Kreise, in denen Sokrates verkehrte, so zeugen sie auch da nicht von allen Kreisen und nicht von der ganzen Vielgestaltigkeit der von Sokrates in denselben beobachteten Gesprächsführung. So vermisst man, wie schon oben erwähnt, die bedeutenderen Sophisten und freilich hätte etwas Phantasie und mehr Philosophie dazu gehört, als Xenophon zu Gebote stand, gerade diese Gespräche zu reproduciren [1]).

Wir haben jetzt das innere Verhältniss, das der Lehren des Sokrates und seiner zeitgenössischen Mitstrebenden, darzulegen.

Die Beziehungen, in welche Sokrates, um für seinen,

1) Man darf behaupten, dass die Xenophontischen Gespräche die Schalter des Sokratischen Silenen-Bildes nicht hinlänglich öffnen, hinter denen die Götter-Bildsäule des Mannes, was speciell seine Gesprächsführung angeht, einem Platonischen Auge deutlicher sichtbar geworden sein muss. Zeller, a. a. O. S. 124, versucht freilich aus der, eben dieses von uns benutzte Bild enthaltenden Stelle des »Gastmahls« die Treue der Xenophontischen Darstellung zu bekräftigen, indem er in dieser den Glanz der ethischen Gespräche, den jene Stelle des »Symposions« preist, glaubt wiederfinden zu können. Aber er hat es unterlassen, auch nur eins unter den Xenophontischen Gesprächen zu bezeichnen, worin jene, die Seele fesselnden Momente der Gesprächsführung vorkommen, welche, ob sie zwar in diesen nicht gänzlich fehlen (vgl. im Gespräche mit Euthydemos Memor. IV, 2 namentlich die Stelle 23), doch beim Platon zahlreicher und kenntlicher, der dialektischen Methode des Sokrates erst Odem einhauchen und den fühlenden Nerv der Induction bilden. Sie zeugen davon, dass dem Sokrates die Begriffsbildung mehr als blosse Technik, dass sie seine lebendige Schöpfung und aufs Engste mit dem philosophischen Streben verbunden war, in das er aufging.

nach der Platonischen Darstellung, ja so eigenthümlich überlegenen Umgang mit den Sophisten (Protagoras, Hippias, Prodikos, Gorgias) vorbereitet zu sein, schon früher eingetreten war, hat der Abschnitt über den werdenden Sokrates bereits geschildert.

Die Sophisten ihrerseits bezeichnen kein abgeschlossenes und abgegrenztes Bildungs- und Cultur-Leben. Sie sind lebendige Sprossen eines weitverästeten Stammes Athenischen Geisteslebens. Also steht auch die Sokratische Bildungsgeschichte mitten in dem Zusammenhange zwischen den vorsokratischen Philosophen, mit welchen Namen die Jonier, Eleaten, Sikelier und Anaxagoräer [1]) im Unterschiede von den Sophisten bezeichnet zu werden pflegen, und diesen letzteren. Und zwar steht sie darin Epoche machend durch ein neues Prinzip und eine neue Methode. Das wird unbedenklich anzuerkennen sein auf Grund des Aristoteles, der nur bestättigt, was wir aus Platon und Xenophon lernen, dass von den ersten Anfängen bis auf Sokrates in der hellenischen Philosophie kein näheres Eingehen auf die Unterscheidung zwischen Ethik und Physik anders vorkam, als soweit es eben untrennbar von den, zunächst und in erster Reihe nach Verständniss der Objecte auf naturphilosophischen Wegen ringenden Versuchen war.

Es kann aber in Beziehung weder auf das Princip des Seins (oder das der Eleaten), noch auf das der Bewegung (oder das der Herakliteer) und irgend ein anderes, insoweit es schlechthin als allgemeines zur Erklärung war aufgestellt worden, um zwischen den Philosophen vor und während der Zeit des Sokrates und den Sophisten zu unterscheiden, keine verschiedene Intention ihrer beiderseitigen Versuche angenommen werden. An einem Beispiel gezeigt, es darf nicht angenommen werden, dass Gorgias, weil seine Kritik des Seienden negirend war, desshalb weniger das Mögliche suchte, als Zenon, der das Eleatische Princip positiv zu stützen suchte. Die Negation beim Gorgias in ihrer Verbindung mit der Ethik und in dem üblen Einflusse auf die Sittlichkeit fällt nur in dem Lichte, welches die, bereits eine weitere Stufe der Sokratik bildende Platonische Kritik über sie verbreitet, auf den Mann zurück. Nach dieser Kritik ist grösstentheils jene Unterscheidung zwischen den Sophisten und den älteren Philosophen an dem Gegensatze der ersteren zur Sokratik gewöhnlich geworden.

Ein Unterschied war vorhanden zwischen den früheren Philosophen und den genannten Sophisten, aber kein principieller, sondern wie er sich zwischen Consequenzen der ur-

1) Der Ausdruck »Anaxagoräer« stützt sich auf Platons »Kratylos« 409b.

sprünglichen Principien und diesen selber in historischer Entwicklung ergiebt. Wiederum sind ja die früheren Sophisten nicht für die Consequenzen ihrer Sätze und Ansichten, in deren Entwicklungsgeschichte bei den jüngeren Nachfolgern, einem Thrasymachos, Kritias, Polos, Kallikles, verantwortlich.

So werden sowohl jene Philosophen, wie die gedachten Sophisten, beide von dem Gegensatze betroffen, den Sokrates nach Aufgeben der bisher gültigen Principien, nach dem vollständigen Bruche mit ihnen, den die Sophisten nicht vollzogen, mit seinem oben entwickelten Princip und der in ihm begründeten, von der bisherigen verschiedenen Methode bildete. Wenn sich die oppositionelle Gewalt dieses Gegensatzes ja nur gegen die Sophisten wenden konnte, so war diese Wendung doch eingeleitet und bedingt durch ihren, den früheren Philosophen gegenüber gewonnenen Ursprung. [1]) Darin liegt die Bedeutung der Sokratik nicht bloss der ebenfalls, gleich ihr, manche ethische Fragen verfolgenden Sophistik, sondern auch der früheren Philosophie gegenüber. Nicht anders, wie durch den Gorgias das Parmenideische Princip, verwandelte sich, was beim Herakleitos, unter seinen Umständen betrachtet, Tüchtiges war, unter der Hand des Protagoras zu Schein und Nichtigem, nämlich soweit es vor der Sokratik nicht bestand, keineswegs insoweit das, was Herakleitos aufstellte, oder die Waffen, mit denen er kämpfte, auf dem Boden seines eigenen Princips an dem, was Protagoras behauptete oder beabsichtigte oder an der Methode desselben schwächere Nachfolger fanden.

Vor diesem Zusammenhange der Sophisten mit den früheren Philosophen war es für Sokrates eine und dieselbe Thatsache ursprünglichster Entwicklung, wenn er, statt physischer Principien, ein über der Physis wirkendes Princip nach Analogie humanen Denkens fand und, ob auch nur in der Form religiös gearteter Ueberzeugung mehr, als in wissenschaftlicher Entwicklung aufstellte.

Insofern dagegen die Principien der philosophischen Vorgänger in den Consequenzen der Sophistik sich spiegeln, kann diesen Consequenzen, ob auch allerdings in ihnen neue Gesichtspunkte sich geltend machen, gewiss nicht die Bedeutung neuer Principien selbst zugeschrieben werden. Es ist ja gewöhnlich geworden, die neuen Gesichstpunkte in der Sophistik aus sogenannter Subjectivität abzuleiten. Um das Richtige dieses Ausdrucks zu ermessen, vergegenwärtige man sich an den Sätzen des Parmenides und Herakleitos das bereits im Abschnitt über den werdenden Sokrates Gesagte.

1) Das Thatsächliche dieses Verhältnisses lässt die Platonische Darstellung, trotz der Steigerung, die es naturgemässe bei dem Schüler der Sokratik finden musste, erkennen.

Beide Sätze, sowohl der vom Seienden als »Eins und Vieles«, als der vom Seienden als »Eins und Alles«, so verschieden unter einander sie waren, drückten gemeinsam gleichsam die Complemente eines, über die sinnliche Wahrnehmung hinausstrebenden, doch in der Physis haften bleibenden Gedankens aus, oder waren, um in einem anderen Bilde zu sprechen, Gedanken, die sich in und an der Physis gleichsam spiegelten, gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung zwar der denkenden Betrachtung den Pfad zeigend, aber nur innerhalb der Natur, über welcher der vernünftige Gedanke nicht in seiner höheren Bedeutung als Ursache und Zweck begriffen wurde.

So lange dies nicht geschah, fehlte es an einem Kriterium der Unterscheidung beider, der Natur und des Gedankens. Davon war nun zwar die Folge, dass die gedachten Sätze, der Kritik ihrer Consequenzen verfallend, in ihren Widersprüchen den Keim ihrer Auflösung in sich trugen. Diese Kritik übten die Sophisten, wenn auch nicht in ausgesprochener Weise, so doch in der Folge und Verbindung, in der sie mit ihren Vorgängern standen. Durch ihre eigenen Consequenzen wurden die Sätze zerstört; sie wurden aber keineswegs durch das gefundene Kriterium der Unterscheidung des Denkens von der sinnlichen Wahrnehmung aufgehoben oder im günstigen Falle berichtigt. Da dieser Fund von den Sophisten vielmehr nicht gemacht wurde und insofern die denkende Betrachtung, um ihn zu machen, allerdings auf des Menschen gesammte vernünftige Anlage ihre Aufmerksamkeit zu richten und dadurch der wahren Subjectivität inne zu werden hatte, können die in der Sophistik heraustretenden philosophischen Gesichtspunkte nicht in diesem Sinne aus der Subjectivität abgeleitet werden. Wohl aber giebt in anderem Sinne ihre Kritik zu dieser Bezeichnung ein Recht, insofern dieselbe, an dem Physischen im Wahrnehmen und Denken immer noch festhaltend, die in dem Menschen vorhandene gesammte Masse von Eindrücken in diesem zweiten Sinne zum Mittelpunkte aller Erscheinungen machte. Genauer wäre diese Subjectivität als eine sensualistische zu bezeichnen.

Von einer Theorie in sensualistischer Richtung wissen wir unter den sophistischen Lehren einigermaassen genauer nur von der des Protagoras und zwar aus Platons »Theätetos«, wo sie auf Grund einer seiner Schriften, die den Titel ἀλήθεια geführt zu haben scheint [1]) dargestellt wird. Lagen auch schriftliche Documente der Protagoreischen Lehre

1) Nach »Theätetos« 170e, 162a, 161c, 166c, 171c, »Kratylos« 391c, vergl. mit M. Schanz a. a. O. S. 28 ff.

vor, so ist um so weniger Grund, dem Sokrates eine Einsicht in dieselbe abzusprechen. Gehört ferner auch die Darstellung der Theorie, sowie die Argumentation gegen dieselbe im »Theätetos« dem Platon eigenthümlich an, so liegt der Gegensatz dieser Theorie gegen die Sokratische Begriffslehre doch so sehr auf der Hand, als dass nicht ein, dem im »Theätetos« ausgesprochenen Bewusstsein darüber ähnliches schon beim Sokrates wenigstens vorgebildet vorhanden gewesen sein sollte.

Es tritt hier aber schon einer jener Fälle ein, wo sich die kritische Darstellung der ursprünglichen Sokratik zu hüten hat vor der Uebertragung Platonischer Gedanken auf den geschichtlichen Sokrates. Wir glauben der Gefahr dieser Uebertragung am besten durch eine einfache Gegenüberstellung der hervorragenden Sätze beider zu entgehen.

Die Theorie des Protagoras war im Allgemeinen die, dass erstens niemals etwas ist, immer nur wird, dass überhaupt nichts an und für sich ist und nichts eine bestimmte Qualität hat und dass zweitens alles durch Bewegung gegen einander wird. Für den Physiker mag die einigermaassen combinirte Theorie, wie sie sich nach der (an verschiedenen Stellen handschriftlich mangelhaft überlieferten) Darstellung im Platonischen »Theätetos« entwickeln lässt, wenn auch nicht genügen, so doch einen eigenen Reiz haben. Dürfte sie nur für die Beschreibung des Mittels und Weges im Dienste der Wahrnehmung gelten, so hätte sie auch wohl einigen Werth für den Philosophen.

Wollte man dagegen[1]) annehmen, was nach der Platonischen Darstellung dem Zweifel unterliegt, dass Protagoras nur von der bezüglichen Bewegung in Rücksicht auf den Menschen gesprochen, keine Gegenwirkung von Bewegungen, die ausser dem Menschen liegen, statuirt habe und, ohne mit seinem Satze, dass der Mensch das Maass aller Dinge ist, in Widerspruch zu kommen, statuiren konnte: — so muss man doch, worauf es ankommt, zugeben, dass Protagoras, an dem Physischen festhaltend, die gesammte Masse von Eindrücken, wie schon vorher gesagt ist, zum Mittelpunkte aller Erscheinungen machte, dies aber, ohne die grösstmögliche Verwirrung seiner Theorie mit den Thatsachen des denkenden Bewusstseins nicht thun konnte. Hier liegt der Punkt, der, im Verhältnisse zur Sokratik, über Werth und Unwerth der Theorie entscheidet. Indem sie die unumstösslichsten Sätze verständiger Erwägung (wie im »Theätetos« schon 154^{cd} und später 170^{a}—171^{c} und 177^{d}—179^{b} entscheidend gezeigt wird), in

1) Mit M. Schanz a. a. O. S. 72.

die auffallendsten Widersprüche verstrickt, verliert es allen Sinn, die Theorie auf den Menschen zu beschränken, der wohl auch ein physisches, zuletzt aber ein mit seinem denkenden Bewusstsein über der Physis stehendes Wesen ist, wenigstens fordert, dass alle Bethätigungen seines Bewusstseins aus den Principien erklärt werden, wenn dieselben auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben. Innerhalb ihrer eigenen Grenzen stösst zudem die Theorie, selbst auch in dem angenommenen beschränkteren Sinn, auf den Widerspruch, als irgend eine feste Qualität im entscheidenden Grunde ein in Bewegung begriffenes Subject sowohl, als ein Object annehmen zu müssen. Das ist ein Widerspruch, der innerhalb der (von Schanz) gesteckten Grenzen des Satzes nicht weniger vernichtend für denselben ist, als der, auf Grund seiner Identität mit der Herakleitischen Bewegung von Platon ihm nachgewiesene Widerspruch (vergl. »Theätetos« 179c—183c).

Der Sinn des Stichworts der Protagoreischen Theorie wird durch das Gesagte erhellen. Dies Stichwort war jenes vielbekannte, dass der Mensch aller Dinge Maass sei, der seienden, dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind. In das grosse Lob dieses Satzes stimmt Derjenige schwerlich ein[1]), der des oben dargelegten doppelten Sinnes der Subjectivität inne ist und der einen Bedeutung desselben das Sokratische *γνῶθι σεαυτόν* eben so sehr, wie der anderen sensualistischen jenen Protagoreischen Satz verwandt erkennt.

Es würde aber gegen alle Regeln gesunder Kritik verstossen, einem Manne, wie Sokrates, dessen Eigenthümlichkeit darin beruht, von Allem Rechenschaft zu fordern, das Bewusstsein des Unterschiedes seines Satzes *γνῶθι σεαυτόν* von jenem Protagoreischen Satze *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι* abzusprechen, zumal ihm die Kenntniss der ganzen Theorie zugänglich war, weil weder die Schrift erst nach dem Tode ihres Verfassers bekannt wurde und so etwa der Bekanntschaft des Sokrates sich entzog, noch auch mit seinen übrigen Lehren, deren Kenntniss demselben, auf Grund des Platonischen »Protagoras« leichter eingeräumt zu werden pflegt, ausser Verbindung stand und als ein abgerissenes Stück der Aufmerksamkeit entgehen konnte.

Wie viel oder wenig deshalb auch aus dem Inhalte der Platonischen Argumentation im »Theätetos« gegen Protagoras dem geschichtlichen Sokrates zugeschrieben werden mag, dem Protagoras persönlich gegenübergestellt, wie er war, stellte Sokrates auch sein Delphisches: *γνῶθι σεαυτόν* in der le-

1) Es findet sich neuerdings auch in der angef. Schrift v. M. Schanz S. 66, Note.

bendigsten Weise und zu unmittelbarster Widerlegung dem Protagoreischen: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* entgegen. Wer den Gegensatz beider Sätze recht erfasst, wird den Bezug nicht läugnen, den er zwischen ihren Vertretern mit Evidenz bezeugt. Nun weist der dem Sokrates s. z. s. in Fleisch und Bein übergegangene Sinn jenes Spruches aus dem Tempel zu Delphi die denkende, ihrer bewusst werdende Betrachtung, zunächst und zu allererst einen festen Grund der gesammten vernünftigen Anlage des Menschen in der Persönlichkeit, wenn nicht erkennend, so doch ihm nachforschend, damit auf den specifischen Mangel des Protagoreischen Satzes in directester Weise hin. Der Mangel dieses, den zusammenhangslosen Empfindungsreihen der Protagoreischen Theorie erst Halt und Zusammenhang zu gewähren vermögenden Bindepunktes ist ja der, auf welchen auch die Platonische Argumentation im „Theätetos" gegen sie von Anfang bis Ende, bald scherzend, bald spottend, in der anschaulichsten Weise zielt. Und Sokrates, der diesem Mangel so thatsächlich mit seiner ewigen Frage: *τί ἔστιν*, entgegentrat, sollte desselben nicht inne geworden sein?

Doch! denn indem die Forderung in jenem *γνῶθι σεαυτόν* dieser Frage nach einem Wesen mannichfaltiger Erscheinungen begegnete und, mit ihr sich identificirend, der Erkenntniss ihre wahre Perspective eröffnete, erschloss sie einen wissenschaftlichen Process in demselben Maasse, in welchem die Protagoreische Theorie denselben auch nicht einmal ahnen liess, ihm vielmehr mit ihrer, auf jeder Stufe sinnlicher Vorgänge mit dem Scheine der Wahrheit sich beruhigenden Selbstbefriedigung den Lebensnerv durchzuschneiden geeignet war.

So ergiebt sich denn aus der, für unseren Zweck geschehenen Gegenüberstellung zweier Sätze, einestheils des Protagoras, anderentheils des Sokrates, an dieser Stelle schon die Bedeutung der gleich näher zu betrachtenden Sokratischen Begriffsbestimmung in der That als die eines von Sokrates entdeckten Organs des Denkens. Das ist nur natürlich nicht in dem Sinne zu verstehen, als hätte bis dahin das Denken, als hätten Begriffe gefehlt. Es gilt aber in dem anderen Sinne, worin ein in steter Anwendung bisher begriffenes Organ von jetzt an nach bewussten Gesetzen seine Functionen verrichten muss.

Ausser der Protagoreischen Theorie ist uns freilich auch eine zweite des Gorgias über das Nichtseiende bekannt und ziemlich in ähnlichem Sinne, wie jene, als Sophistik zu bezeichnen. Da die betreffende Schrift des Leontiners vor seinen Aufenthalt in Athen und Griechenland fiel und vielleicht mit der Art seiner Wirksamkeit als Rhetor, in der er

hier auftrat, nicht viel zu thun hatte; ist es recht wohl möglich, dass Sokrates, sollte auch selbst die Schrift in seinen Kreisen nicht unbekannt und unbesprochen geblieben sein, in dieser theoretischen Beziehung dem Gorgias gegenüber nicht auftrat[1]).

Mit Sicherheit aber darf behauptet werden, dass dem Sokrates der eristische Kampf des Gorgias gegen Zenon, wenn er ihm bekannt wurde, nicht anders erschienen sein kann, es sei denn als eine wunderliche Verkennung denkender Betrachtung, als seltsame oder gewaltsame Verdrehung und dass er möglicherweise der Gorgianischen Eristik nicht einmal die Bedeutung der Protagoreischen Theorie, sicher keine bessere, zugeschrieben hat. Ja, man weiss nicht, ob nicht Sokrates noch entschiedener hier hat gewesen sein müssen, als Platon später war, wenn man bedenkt, dass die Platonische Form der Sokratik in der Ideenlehre die Begriffe, zwischen Sein und Nichtsein gestellt, in mancherlei Schwierigkeiten verwickelte, von denen des Sokrates' gerader Blick auf das Wesen der Dinge sie frei hielt, und wenn man ferner bedenkt, dass Sokrates treffender als Platon wirkte durch seine gemessene, bei der Sache bleibende, sie durch Vergleichungen verdeutlichende und durchaus begrifflich methodische Verfahrungsweise gegen auf der Hand liegende Verdrehungen.

Hieran, d. h. an die Charakteristik der wissenschaftlichen Stellung des Sokrates, gegenüber der Protagoreischen und Gorgianischen Theorie, in sensualistischer und eristischer Beziehung, ist eine Charakteristik Sokratischer Ethik gegenüber sophistischen Maximen zu knüpfen, ehe an die Darstellung der Sokratik, als solcher, zu gehen ist.

Der Gorgianischen Eristik gegenüber und, da diese, zusammen mit der Protagoreischen Theorie, die gesammte ältere

1) M. Schanz in der angef. Schrift S. 38 findet die Erscheinung, dass von dem Skeptiker Gorgias beim Platon keine Spur sei, so auffallend, dass sie sehr einer befriedigenden Aufklärung bedürfe. Er irrt aber darin einigermaassen. Es ist gewiss, dass Platon manche unzweifelhaft Gorgianische Behauptung, z. B. die, dass das Eine nicht Vieles sein könne, weil sie sich auch bei Anderen fand, unter dem Namen Mehrerer oder Unbestimmter mit begriff, z. B. Sophistes 251^{b}, vergl. mit Zellers Erklärung a. a. O. 1, S. 764, Anm. 1. Es ist ferner gewiss, dass die sophistischen Missverständnisse und Verwechselungen im Gebrauche der Bedeutungen von Sein und Nichtsein von verschiedenen Richtungen aus mit den Gorgianischen zusammentrafen, so dass diese nicht von dem Urtheil Platons über jene ausgeschlossen werden können. In diesem Sinne schwebten dem Platon gewiss auch in Stellen, wie Sophistes 237^{b}—241^{b} auch Gorgianische Sätze vor. Denn wenn er sich dort gegen die Behauptung, dass das Nichtseiende nicht sei, wendet und damit freilich etwas Parmenideisches angreift, so wird er doch gewusst haben, dass auch Gorgias es verwerthete, um seinen Satz, dass nichts sei, zu erhärten.

Sophistik in den Hauptäusserungen vertritt, der Sophistik gegenüber, erkennt man in dem Sokratischen begrifflichen Verfahren das rechte Werkzeug der Philosophie, das Empirie und Speculation nicht trennt, sondern in ihrer Zusammengehörigkeit erkennt und benutzt. Natürlich weist das Mittel auf die Quelle zurück, aus der es stammt. Auch diese Quelle, die Sokratische Philosophie, unterschied sich wesentlich von der Sophistik. Sie bezeichnet ja, weil in dem Bewusstsein begründet eines höheren Zusammenhanges der geistigen und natürlichen Momente, der Freiheit des Geistes und der Gesetzmässigkeit der Physis, sowie wiederum der theoretischen und praktischen Momente innerhalb der menschlichen Anlage, so wenig sie auch aller Bezüge, die hier Statt haben, schon inne war, der ganzen bisherigen Philosophie gegenüber einen wesentlichen Fortschritt.

Es wird sich natürlich auch ein Unterschied von der sophistischen Thätigkeit im speciellen Bereiche der Ethik von der des Sokrates so gut ergeben, wie ein solcher vorhanden war zwischen der Sokratischen Denk- und Begriffslehre und der im Obigen berührten sensualistischen Einseitigkeit der Sophistik [1]).

Durfte schon oben gegenüber den Lehren ihrer philosophischen Vorgänger den Sophisten keine verschiedene, keine innerhalb ihrer Standpunkte weniger aufrichtige Intention, das Wahre zu lehren, zugeschrieben werden, als jenen: so gilt dies, wie für ihre theoretischen Lehren, eben auch für ihre ethischen. Ja, inwiefern die Verantwortlichkeit auf ethischem Gebiete noch grösser war, als auf jenem, insofern darf auf ihm noch weniger, als auf diesem, die Absicht vornherein verwerflich genannt werden.

Es kann nur von ethischen Lehrstücken der Sophisten die Rede sein. Ihnen fehlte ein umfassenderer, das Sinnliche als Medium vernünftig denkender Betrachtung, diese selbst als das Leitende erkennender Gesichtspunkt, welcher nöthig ist, wenn von wissenschaftlicher Erkenntniss-Theorie und von Ethik die Rede sein soll. Auf solchem Standpunkte wird sich mehr oder weniger beides in einer höheren principiellen Einheit gegenseitig durchdringen. In diesem höheren Sinne

---

1) Denn dass mit entschiedener Klarheit keinerlei anderer Einfluss der sophistischen Erkenntnisstheorien auf den Inhalt ihrer ethischen Lehren als nur ein formaler wahrgenommen werde, wie das Strümpell (Gesch. der praktischen Philos. S. 27) annimmt, scheint in dem, was dieser Gelehrte selber darüber constatirt, nicht begründet. Wenigstens berührt ein Umherschwanken des subjectiven Gefühls zwischen Gütern und Uebeln, nicht bloss die Form, sondern den Inhalt der sophistischen Ethik und wenn diess eine Folge ihrer Theorien war, wird diesen ein mehr als formaler Einfluss zuzuschreiben sein.

ging den ethischen Maximen der Sophisten der Zusammenhang mit der Theorie ab. Mit der Consequenz der letzteren, wie sie von Platon im »Theätetos« gezogen ist, zeigt sich alle und jede Ethik unvereinbar. Gleichwohl borgte sie von den populär ethischen Vorstellungen und es ist natürlich, dass sowohl Protagoras, als Gorgias bemüht waren, den Schein eines Zusammenhangs zwischen Theorie und Praxis zu bewahren [1]).

Was die ethischen Maximen des Protagoras betrifft: so war jene Empfänglichkeit der Empfindungsreihen für eine bessere oder schlechtere Qualität, von welcher im »Theätetos« die Rede ist, offenbar der Punkt, wo sie mit seiner sensualistischen Theorie zusammentrafen. Denn wenn Protagoras in dem nach ihm benannten Platonischen Dialog als unzweifelhaft eigenen Gedanken äussert, dass das Fundament des Staats in der Uebereinstimmung über die Tugend beruhe und sich selber als einen Lehrer giebt, der dann doch wohl die Uebereinstimmung auf Grund einer Empfänglichkeit seiner Schüler zu erzielen bemüht gewesen sein wird, kann er in diesem Gespräche nichts anderes unter seinem Lehrerberufe verstehen, als was Platon ihn unter dem Berufe der Sophisten und Rhetoren in dem »Theätetos« 167$^{c d}$ verstehen lässt und es ist folglich in diesem, wenn überhaupt von einer, so doch von keiner, von Platon willkührlich gezogenen und unbegründeten Consequenz der Protagoreischen Theorie die Rede.

Wenn man den Einfluss des Theoretischen auf die ethischen Lehrstücke des Protagoras anerkennt, versteht man besser die Opposition des Sokratischen Satzes, dass Tugend ein Wissen sei, gegenüber der Protagoreischen Tugendlehre. Auch in dieser wurde nach dem Platonischen »Protagoras« eine gewisse Einheit der Tugend angenommen. Die Uebereinstimmung darin sollte sich durch Einwirkung auf die Empfindungsreihen des Einzelnen und vermöge der Einzelnen für den Staat herstellig machen lassen. Protagoras nahm eine Lehrbarkeit in diesem Sinne an. Er sieht sie begründet im Staate und deren Einrichtungen, z. B. in den, auf die Ungesetzlichkeit gesetzten Strafen, durch welche Besserung bezweckt werde, ferner sieht er sie in dem Bemühen auch der tugendhaftesten Bürger begründet, auf die Ausbildung ihrer Kinder durch den Unterricht der verschiedensten Lehrer einzuwirken.

Sokrates war weit davon entfernt, etwas Aehnliches zu leugnen. Aber dadurch, dass er den Grund nicht in der

1) Insofern glaubte M. Schanz in der oben gedachten Schrift irrig, die Protagoreische Theorie von den ethisch gearteten Gedanken ihres Urhebers trennen zu müssen.

Empfindung, sondern in der vernünftig denkenden Anlage und deren Identität mit der sittlichen Energie des Willens sucht, unterscheidet er innerhalb seiner, die gesammte vernünftig-sittliche Anlage des Menschen umspannenden Philosophie als integrirenden Theil eine wahrhafte Ethik von dem ethischen Stückwerke der Sophisten. Es mag sich in der Wirklichkeit der dialektisch-ethischen Thätigkeit des geschichtlichen Sokrates der Zusammenhang des Einen mit dem Anderen in der Opposition gegen die Sophistik nicht in dem Maasse kenntlich gemacht haben, in welchem dies in der Platonischen Darstellung der Fall ist. Aber jene oben genannten Sätze, als solche, sprechen zu laut und entschieden dafür, als dass er geläugnet werden könnte.

Der Unterschied zwischen den eine Lehrbarkeit der Tugend behauptenden, auf Einwirkung auf die Empfindungsreihen berechneten ethischen Lehrstücken des Protagoras und der auf die vernünftig-sittliche Anlage berechneten Ethik des Sokrates gipfelt in der Consequenz, dass das, was die Sophistik Tugend nannte, nicht lehrbar und, insofern Lehrbarkeit die Bedingung ihres Vorhandenseins ist, überhaupt keine Tugend war, während die Bildungsfähigkeit der vernünftig-sittlichen Anlage eben ihre Tugend selber ist. Letztere Eigenthümlichkeit des Sokratischen Tugendbegriffs weist besonders evident auf den, auf psychische Einwirkung berechneten, auf der Forderung der Gegenseitigkeit zwischen Lehrer und Schüler beruhenden philosophischen Impuls des Sokrates zurück, auf den im Anfange dieses Capitels aufmerksam gemacht wurde als auf das eigentliche Motiv des ganzen Sokratischen Verkehrs. Die für denselben berufene Anlage zeichnete den Sokrates aus; den Sophisten war ihr Lehrerstand ein äusserlich aufgedrungener.

Man glaube daher auch nicht, dass der geschichtliche Sokrates seine Frage-Methode als etwas Zufälliges übte und deren eigentliche Bedeutung, den sophistischen Methoden gegenüber, nicht erkannt hätte. Das ist von einem Manne nicht anzunehmen, der, mit Bewustsein zu verfahren, zu seinen Hauptaufgaben zählte. Nicht in Absicht auf das Aeusserliche, welchem in jeder Methode nur zu leicht ein ungerechtfertigtes Gewicht beigelegt wird und etwa den verschiedenen sophistischen Methoden gegenüber auf Auffälligkeit und Specialität berechnet, sondern die Frage-Methode war dem Sokrates eigen um ihrer, der innern Erweckung und selbstständigen Bildung dienenden Uebung halber [1]).

Ferner meine man nicht, dass Sokrates nicht gesehen

1) Die Darlegung der verschiedenen Methoden im »Protagoras« des Platon ist ein glänzender Beleg für das Gesagte.

hätte, was und wie viel sein Satz von der Tugend als Wissen der Sophistik gegenüber bedeutete. Es wird darin dieselbe Forderung erkannt, welche die Methode auf Verinnerlichung aller Bildung stellt, deren Object die gesammte sittlich-vernünftige Anlage ist. Dahin reichte eine sensualistische Theorie, wie die Protagoreische, nicht. Auch gestaltet der Satz jene Berechnung des mehr oder minder Angenehmen, Nützlichen oder Zweckgemässen, die an ihrem Ort von dem geschichtlichen Sokrates ähnlich angenommen wurde, wie sie der Platonische im »Protagoras« im Abschnitt 349ª—357ᵉ annimmt, unmittelbar um in die sittliche Achtsamkeit auf den, im Guten beruhenden eigentlichsten Lebenszweck.

Aehnlich, wie den Protagoreischen Maximen gegenüber verhielt sich die Sokratische Ethik, deren Grundsätze unzweifelhaft bezeugt sind — und diese genügen zur Charakteristik derselben gegenüber der Sophistik — auch der Gorgianischen Rhetorik gegenüber.

Wie dies beim Protagoras der Fall war, so übte auch beim Gorgias seine quasiphilosophische Theorie Einfluss auf seinen Standpunkt als Rhetor. Er lässt sich aber, nach der Beschaffenheit der Quellen, nur mangelhaft andeuten. Nimmt man an, dass es eine Folge der Theorie war, welche das Sein läugnete, den Schein geltend zu machen, so erklärt sich, falls letzteres auch in der Redekunst hervortrat, weshalb Platon zu Gunsten des Gorgias keine Ausnahme macht, wo er im »Phädros« gegen den Gebrauch des Scheins und der Wahrscheinlichkeit in der Rhetorik opponirt.

Das ausgesprochene Bewusstsein des Gegensatzes, in dem er mit seinen Ansichten zu der Gorgianischen Rhetorik stand, hatte den geschichtliche Sokrates so gut, als er dies Bewusstsein der Protagoreischen Lehre gegenüber hatte. Obwohl aber Gorgias verschmähte, in dem Sinne des Protagoras ein Tugendlehrer zu heissen und eben nur als Rhetor sich bekannte: so scheint es doch, dass er dem vulgären, im hellenischen Bewusstsein entwickelten Sinne des Ausdrucks ἀρετή, personell und sachlich im Allgemeinen die seiner natürlichen Bestimmung entsprechende Beschaffenheit eines Gegenstandes bezeichnend, eine besondere Anwendung mit Rücksicht auf hervorragende natürliche oder conventionelle Unterschiede gegeben und (wenn wenigstens dem »Menon« 71ᵉ—72ª zu folgen ist) eine Reihe von Tugenden aufgestellt habe, sei es nach Verschiedenheit des Geschlechts, z. B. des Mannes oder des Weibes, sei es nach Verschiedenheit des Alters, z. B. des Kindes oder des Erwachsenen, sei es endlich nach Verschiedenheit der gesellschaftlichen Stellung, z. B. des Freien oder des Unfreien.

Kannte Sokrates diese Ansicht, so sah er auch ihren

Mangel und hätte dem Gorgias nachweisen können, dass sein Beruf als Rhetoriker, zu dem er sich bekannte, dem Nicht-Bekenntniss auf den Beruf des Tugendlehrers widerspräche, insofern er vermöge jenes Berufs immerhin die Ausbildung einer ἀρετή bezweckte und es hätte ihm in der weiteren Consequenz das Erforderniss eines Begriffs über die Tugend, verschieden von demjenigen, welchen er gegeben hatte, gezeigt werden können. Sokrates sah dann auch nur in dem Gorgianischen Standpunkte eine in der Verkennung der bildungsfähigen, sittlich-vernünftigen Anlage des Menschen beruhende Einseitigkeit.

Die bisherige Charakteristik der Sokratischen Ethik gegenüber den sophistischen Maximen berücksichtigt, auf Grund gegebener Sachlage, als integrirenden Theil die politische Ethik, von der die Rhetorik nur einen Zweig bildete. Denn wie die Sophistik nicht anders menschliche Fähigkeit und Tüchtigkeit betrachtete, als soweit sie zugleich politische oder gesellschaftliche Fähigkeit in sich schloss, so sah auch Sokrates der sittlich-vernünftigen Anlage und Bethätigung des Menschen die gesellschaftliche und politische Bildungsfähigkeit und Thätigkeit eingeschlossen. Natürlich also hob die vernünftig-sittliche Anlage, auf welche sich Sokrates zurückbezog, oder vielmehr es hob das Princip dieser Anlage, gegenüber dem Sensualismus der Sophistik, seine ethisch-sociale und politische Lehre über jene sophistische, um den Streit zwischen Natur und Satzung, φύσις καὶ νόμος, sich drehende, oder vielmehr gegen letztern für erstere sich erklärende politische Weisheit hinüber.

Fremd war dem Sokrates jede politisch-einseitige Einwirkung auf Bestehendes so gut, wie sie den Sophisten fremd war. Aber jene politische Ueberhebung über traditionelle Verfassung in Athen, die sich bei Einzelnen und bei Mehreren zeigte, floss auch nicht aus der Sokratischen Lehre. Sie floss aus jener Sophistik, die aus dem missverstandenen natürlichen Rechte des Stärkeren oder auf Grund irgend eines anderen ähnlichen Satzes dem Hergebrachten, der traditionellen Sitte und Ueberlieferung opponirte. Das Volks-Ethos enthielt Werthvolleres, als was die Sophistik an die Stelle setzen wollte. Im Geiste der Sokratik, trotz ihrer reformatorischen Tendenz, lag es, dieses Ethos nicht aus Misskenntniss zu beseitigen, vielmehr läuternd darauf einzuwirken. Auch auf dem politischen Gebiete hatte also die traditionelle Ethik ihren die sophistischen Lehrstücke überragenden Werth, welchen die Sokratik weit davon entfernt war, zu verkennen, obgleich sie ihre Entwicklungs- und Läuterungs-Bedürftigkeit sah und ihr entgegenzukommen strebte mit einer Ethik, welche allerdings darnach angethan

war, die nöthige Reform zu fördern. Dass Verkennung ihr Theil war, das scheint ein, in dem Streite der politischen Interessen unvermeidliches Geschick gewesen zu sein. Es bietet aber nicht das entfernteste Recht, die Tendenz der Sokratik mit der Tendenz der Sophistik zu verwechseln oder sie gar als die Quelle der gedachten politischen Ueberhebung zu verdächtigen, der allerdings eine Parthei in der Partheiengeschichte Athens während des Sokratischen Zeitalters sich schuldig machte [1]), für die aber nicht einmal ein Protagoras oder ein Gorgias verantwortlich gemacht werden kann.

Wir haben, auf Grund der Quellen, die das Bild des Verkehrs und der Thätigkeit des gewordenen Sokrates bis hierher eröffneten, die Grundzüge seiner wissenschaftlichen Leistungen in dieser eigenthümlichen Richtung festzustellen, des in der Quellen-Kritik Gefundenen eingedenk, dass eben nur Grundzüge mit hinreichender Sicherheit gewonnen werden können.

Philosophie war dem Sokrates in erster Reihe ein sittlich-wissenschaftlicher Trieb. So drängte sie auch nach Gegenseitigkeit. Der Trieb suchte und fand Anknüpfungspunkte in Freundschaft und Liebe, d. h. in Verhältnissen, in denen der geistige Trieb in einem parallelen Verhältnisse zu dem natürlichen Triebe steht. Die eigenthümlich-hellenische Art der Freundschaft und Liebe machte Sokrates philosophisch für sich fruchtbar. Was sich beim Xenophon hierüber findet, reicht hin zum Beweise, dass Sokrates in der That auch den Platonischen Begriff des philosophischen Triebes vorbildete.

So bestätigt Xenophon zunächst sowohl das Intensive des Sokratischen Triebes [2]), als ferner auch die sittliche Natur desselben durch das ganze Gespräch mit Kritobulos, worin die in der Note herausgehobene, Sokratischen Geist athmende Stelle sich findet, so sehr dies Gespräch sonst innerhalb der Grenzen Xenophontischer Auffassung und Argumentation sich bewegt. Xenophon zeigt dazu auch nicht bloss die Verschwisterung dieses Triebes mit psychologischen Tendenzen und mit der Kenntniss charakteristischer Eigenthümlichkeiten der Personen des Sokratischen Verkehrs [3]), sondern auch

---

1) Es ist diese, namentlich auch von Forchhammer in seiner Schrift über »den revolutionairen Sokrates und die gesetzmässigen Athener« betonte Beschuldigung einseitigen politischen Einflusses des Sokrates vor den Resultaten neuerer Forschung hoffentlich für immer beseitigt.

2) Memor. II, 6, 28: *ἴσως δ' ἄν τί σοι καὶγὼ συλλαβεῖν εἰς τὴν τῶν καλῶν τε κἀγαθῶν θήραν ἔχοιμι διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι· δεινῶς γὰρ ὧν ἄν ἐπιθυμήσω ἀνθρώπων ὅλος ὥρμημαι ἐπὶ τὸ φιλῶν τε αὐτοὺς ἀντιφιλεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν καὶ ποθῶν ἀντιποθεῖσθαι καὶ ἐπιθυμῶν ξυνεῖναι καὶ ἀντεπιθυμεῖσθαι τῆς ξυνουσίας.*

3) Ibid. IV, 1, 2: *πολλάκις γὰρ ἔφη μὲν ἄν τινος ἐρᾶν, φανερὸς δ' ἦν*

seine innige Verbindung mit dem Intellectuellen und mit dem Interesse und der Förderung des Wissens[1]).

Diese Züge am Sokrates lassen in ihm das Vor- und Urbild des Platonischen Erotikers nicht verkennen.

Ihm ging in seiner Beschäftigung mit der schon in dem Abschnitt über den werdenden Sokrates gewürdigten Frage: was doch das sei, womit wir denken, das Wunder des menschlichen Denkens selbst in einem Eindrucke auf, den er bei den dafür Geeignetsten seiner Zuhörer später wieder heraufzubeschwören wusste und pflegte. Dass dieser Eindruck — analog dem vom Theätetos in dem nach diesem jungen Manne genannten Platonischen Dialog 155^{d} verspürten wunderbaren Affect — überhaupt vorkam, darüber lässt die überraschende Neuheit der behandelten Frage weder beim Sokrates selbst einen Zweifel, noch hinsichtlich Anderer, welche zum ersten Male, angesichts der Sokratischen Begriffs-Definition, vor dem Räthsel des Denkens standen.

Es ist diese Gestalt des philosophischen Triebes am Sokrates charakteristisch für die Tragweite seines wissenschaftlichen Princips einestheils, sowie anderntheils für die Eigenthümlichkeiten seines Verfahrens, seiner Unterredungs- und Mittheilungsweise.

Sein philosophischer Trieb ist so sehr erfüllt von psychischem Leben, vom Streben nach Wirkung auf das Innere, dass man annehmen muss, Sokrates habe dieses Innere das ganze philosophische Geschäft vermitteln, das Gute in ihm, in seiner Verwandtschaft mit demselben, sich ausgestalten sehen wollen. Eine Verwandtschaft der Seele mit dem Göttlichen nahm er nach Xenophons Memor. IV, 3, 14 ebensowohl an, als wie er sich das Verhältniss zwischen der göttlichen Vernunft und der Welt nach Aehnlichkeit des Verhältnisses zwischen Seele und Leib am Menschen und jenes als die Quelle dieses dachte, Memor. I, 4, 8, wie denn ja die Seele ihm das Herrschende oder nach Xenophontischem, wie Platonischem Ausdrucke königlich war.

Ferner aber beruht sein philosophischen Trieb auf Gegenseitigkeit. Nicht im Ernste führte die Erwartung, bei Anderen das wirklich zu finden, was eigene Forschung versagte, zur Mittheilung und auf Gegenseitigkeit. Auf Ergänzung eigenen Unvermögens war nichts destoweniger der Trieb gerichtet, auch wenn das Unvermögen des Lehrers, selbst aus sich Weisheit zu erzeugen, sich im Schüler wiederholte, bei dem

---

οὐ τῶν τὰ σώματα πρὸς ὥραν, ἀλλα τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων ἐφιέμενος· ἐτεκμαίρετο δὲ τὰς ἀγαθὰς φύσεις κτλ.

1) Ibid. IV, 7, 1: πάντων μὲν γὰρ ὧν ἐγὼ οἶδα μάλιστα ἐμέλησεν αὐτῷ εἰδέναι ὅτου τις ἐπιστήμων ἐξ τῶν συγκόντων αὐτῷ,

der Fortschritt stockt, wenn er von dem Umgange und seiner lebendigen Wechselwirkung absteht (vgl. »Theätetos« 150c—151c). Indem Sokrates von allem, dem Begriffe widerstrebenden Scheine sich loszumachen strebte, schlägt auch sein Unvermögen (seine Oudenia) um in den unaufgehaltenen, keines Ruhepunktes der Untersuchung selbstbefriedigt zu geniessen verlangenden Drang, welcher antreibt, immer wiederholt das zu prüfen, was schon als Resultat erschienen war. Seine Oudenia war das Bewusstsein, dass das menschliche Wissen, Göttlichem gegenüber, unzulänglich. Aber das Nichtwissen, zu dem sich Sokrates bekannte, wurde in Hinsicht auf das, was in menschlichen Kräften steht, ein diesen Kräften entsprechendes, von der Ueberzeugung, dass ein Göttliches sei, gleichzeitig gleichsam sich nährendes Streben.

Man kann nun sagen, dass dem Sokrates in einer, der Platonischen Auffassung vorbildlich ähnlichen Weise die höhere Natur der Vernunft, das Herrschende des Denkens im Menschen, das Abbildliche eines ähnlichen Verhältnisses im All war. Man hat dabei nur wohl zu erwägen, dass er dem *Urbild* gegenüber grössere Resignation bewahrte. Man wird deshalb von dem religiösen Gottesbewusstsein des Sokrates nicht hoch genug denken müssen, eben weil ihm das »Dass« positive Ueberzeugung und das »Wie?« menschliches Wissens-Maass zu übersteigen schien. Dann kann man annehmen, dass ein Ausfluss aus solchem Bewusstsein die zu seiner wissenschaftlichen Auffassung ganz wohl stimmende Vorstellung sei, welche ihn Xenophon Memor. I, 4, 2—19 über Gott aussprechen lässt, dass Zweckmässigkeit in Schöpfung und Erhaltung erkennbar sei und auf eine Vernunft hinweise nach Aehnlichkeit des Verhältnisses wie auch im Menschen die Vernunft leite; ferner, dass dies so gut der Fall sei, als wie der Mensch, elementarisch betrachtet, Bestandtheil der Welt ist, im Kleinen das hat, was die Welt im Grossen, und dass hinwiederum auch desshalb die regierende Vernunft nicht etwa zu verkennen sei, weil der Regierer unsichtbar ist, da auch die Seele, die Regiererin im Menschen, unsichtbar sei, sowie endlich, dass die Gottheit, je erhabener, desto verehrungswürdiger sei, wenn sie doch zugleich in ihren sorgenden Spuren für den Menschen sich enthülle. Ja man könnte aus den Gedanken dieser Xenophontischen Argumentation denselben Sokratischen Kern erkennen, den die Platonische Darstellung im »Timäos« auf ihre Weise umhüllt.

Gewissermassen als begründet, jedenfalls als für Sokrates charakteristisch erscheint aus dem Dargelegten die Beschränkung auf gewisse Lineamente für die ursprünglich aus dem Umfange seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung, wie schon

oben gezeigt wurde, keineswegs ausgeschlossene Naturbetrachtung. Dem Zeugnisse des Aristoteles (Metaphys. 987^{b} 1, 2 *Σωκράτου δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδὲν*) liegt der Sinn zu Grunde, dass die Anwendung des wissenschaftlichen Verfahrens vorzugsweise auf ethische Gegenstände von Sokrates absichtlich gewollt, das nähere Eingehen in naturwissenschaftliche Forschung von ihm absichtlich vermieden wurde [1]).

Die Aristotelischen Stellen über das begriffliche Verfahren des Sokrates dienen füglich als Ausgangspunkt in Darstellung seiner Methode. In den Metaphys. 1078^{b} 17—27 giebt Aristoteles etwas vollständiger, als 987^{b} 1, 2 die Summe des Verfahrens dahin an, dass Sokrates der Erste war, welcher in Beziehung auf die Ethik die allgemeine Begriffsbestimmung (*περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου*), vernunftgemäss (*εὐλόγως*) das Wesen (*τὸ τί ἐστιν*) gesucht habe. Man könne ihm zweierlei mit Recht zuschreiben: Induction (*τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους*) und Definition. Zu vergleichen sind die Stellen Metaphys. 1006^{b} 3: *ἐκίνησε Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας* und de part. anim. 642^{a} 24—29. In letzterer Stelle ist der Sinn ein ähnlicher, wie in der ersteren. Sokrates bezeichnete darnach durch das *ὁρίσασθαι* einen Fortschritt der Forschung, ob er gleich in Naturbetrachtung nicht, gleich einem Demokritos, näher eingetreten war.

Dass in der Begriffsbestimmung von Sokrates gleichsam das Organ des Denkens gefunden sei, der allgemeinsten Anwendung fähig, Alles als Mittel der Erkenntniss dem menschlichen Bewusstsein verständlich machend und Alles auf das Gute zu beziehen bestimmt, wurde schon (S. 53) bestimmt, sowie, dass das methodische Verfahren darin, weil zusammenhängend mit einem Princip, das ihm die Wahrheit des Werdenden, wie der Erkenntniss gleichmässig verbürgte, nothwendig voraussetze, dass dem Sokrates nicht bloss das Wissen um den Begriff ein wahres Wissen, sondern auch das Sein desselben das wahre Sein gewesen sei [2]). Der Weg zum Begriffe kam dem Sokrates direct aus der Vorstellung

---

1) S. Krische's Forschungen S. 212 ff.

2) Merkwürdiger Weise spricht ihm Zeller a. a. O. S. 82 die letztere Bestimmung ab. Dem liegt aber eine irrthümliche Auffassung zu Grunde. Man beachte wohl, dass Aristoteles das Verdienst des Sokrates in der Forschung nach dem »Was« (der Dinge) sah. Wie hätte Sokrates in dem Begriffe das wahre Wissen oder die Wahrheit des menschlichen Denkens begründet finden sollen, ohne andererseits anzunehmen, dass dem Begriffe das Wesen und Wirkliche (der Dinge) eigen sei? Allerdings machte Sokrates das, was er als Begriff suchte, sein *τὶ ἐστίν*, nicht, wie zwischen allgemeinste Ideen zwischen Sein und Nichtsein ge-

über die Dinge, nicht den Umweg über die transcendentale Natur der Vorstellung und wurde von dem Zweifel, ob zwischen dem Begriffe und dem Wesen nicht noch ein Unterschied sei, nicht berührt. Es galt, das Wesentliche im Begriffe zu erfassen, das in der Vorstellungsmasse nicht etwa nicht vorhanden, sondern nur nicht in begrifflicher Deutlichkeit vorhanden war. So beruhte ja auch die Relativitäts-Theorie des Protagoreischen Sensualismus nicht einseitig in der Bezüglichkeit des Subjects, auch in der des Objects. Der Sokratische Begriff wiederum fixirte nicht bloss das Subjective, sondern auch das Objective, allerdings aber in der ächt humanen Weise, die über die Verwandtschaft des menschlichen Denkens mit dem vernünftigen Urwesen nicht seine Grenze vergass und wiederum durch diese Grenze nicht an jener Verwandtschaft beirrt wurde.

In diesem Sinne traf also Sokrates die Begriffsbestimmung, welche Aristoteles ihm zuschreibt. Sie wird von Xenophon auf seine Weise an mehreren Stellen bestätigt, an einer Stelle, Memor. IV, 6, 1, auch auf die offenbar den *Umstand* zu erkennen gebende Weise, dass Xenophon beim Sokrates mehr fand, als er wiederzugeben im Stande oder gewillt war.

Wer beim Sokrates, dessen philosophische Bedeutung eben der Fund des Begriffs bildet, ein gegliedertes System der die verschiedenen wissenschaftlichen Zweige constituirenden Begriffe sucht oder auch nur erwarten kann, verkennt nicht bloss die Art seines mündlichen Verkehrs, sondern auch, dass jener Fund eine so allgemeine Bedeutung für den Urheber hatte, dass dieselbe durch eine Systematisirung, der immer ein besonderer Charakter eigen sein wird, nur verwischt und aufgehoben werden konnte. Ein System begründete Sokrates nicht. Man kann aber sagen, dass die allgemeine wissenschaftliche Bedeutung des Fundes die besondere Bedeutung des Finders war und zwar eben als Finders und zugleich als des specifischen, wahrhaft menschlichen Bildners, der den Fund vorwiegend ethisch verspürte, anwandte und in seiner persönlichen Eigenthümlichkeit gleichsam verkörperte.

---

stellt, zur Idee, wie sie Platon neben den Aestheta aus einer ursprünglich ihm allein eigenen, Herakleitische Einflüsse voraussetzenden Auffassung des Begriffs aufstellte. In diesem Sinne galt dem Sokrates der Begriff nicht für ein Sein im Unterschiede von einem Nichtseienden und einem mit beiden behafteten Werden. Es ist dies die Platonische Auffassung, welche später, als Ideenlehre, der Aristotelischen Kritik verfiel. Sokrates aber hatte doch in dem Begriffe die Wahrheit und das Wesen in jenem Sinne, der sich durch das Unvermögen und durch die Grenze der menschlichen Erkenntniss nicht an ihrer Verwandtschaft mit der Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit eines vernünftigen Urwesens irre machen liess.

Ob überhaupt und welche Regeln für das begriffliche Verfahren Sokrates neben dem, was er praktisch übte, theoretisch zu geben Zeit und Schüler fand, wissen wir nicht. Xenophon leitet Einzelnes, was einer Regel ähnlich sieht, aus dem, was er Sokrates mit Anderen reden hörte, ab und es ist wahrscheinlich, dass Platon die logischen Regeln, die er kennt und auf Sokrates zurückführt, nicht bloss ebenfalls ableitete, sondern auch mit Eigenem noch mehr versetzte, als Xenophon. So sagt dieser, Memor. IV, 6, 13, dass Sokrates unbegründeten Behauptungen gegenüber auf die ursprüngliche Frage zurückzukommen, und, das. 15, dass er bei eigenen Ausführungen an anerkannte Sätze anzuknüpfen pflegte. Wie für diese Eigenschaften der Methode sind dann mehrere der von Xenophon berichteten Gespräche practische Belege auch für andere: für Vergleichungen, durch welche Sokrates eine Sache zu verdeutlichen, für schematisirende und dichotomisirende Rubricirung, durch welche er, wie Memor. IV, 2, 13 ff. zeigt, die genaue Bestimmung zu üben wusste, und überhaupt für alle die Mittel der Dialektik, welche richtiges Unterscheiden beförderten, willkührliches Zerfahren verhüteten.

Durchgängig gehören diese Eigenthümlichkeiten der Methode zu der von Aristoteles bemerkten Induction, welche theoretisch bestimmter, als Xenophon, schon Platon im »Phädros«, 265d, als das *εἰς μίαν ἰδέαν ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα* und dieselbe dort gleichzeitig als das Mittel der Begriffsbestimmung bezeichnet hatte, durch welche Klarheit und Belehrung erzielt werde. Ist dem Sokrates derjenige Grad wissenschaftlicher Entwicklung seiner Methode, den die literarischen Producte Platons erreichen, nicht eigen gewesen, so war ihm doch, um diesen Schüler überall gerade diese Eigenthümlichkeit als specifisch Sokratische beachten und sie einen Hauptheil seiner künstlerisch angelegten Gespräche bestimmen zu lassen, eine grosse Consequenz desselben eigen, welche die Xenophontischen Gespräche nur theilweise verrathen.

Zwei Eigenthümlichkeiten, darauf hinweisend, dass die Begriffsbildung dem Sokrates mehr als blosse Technik, dass sie seine lebendige Schöpfung war und aufs Engste mit dem philosophisch-ethischen Streben verbunden war, mit der Sokratischen Induction verwachsen und wiederum eng mit einander verbunden, sind einestheils das Hinführen auf das Wissen des Nichtwissens, anderntheils die Ironie.

Philosophie war dem Sokrates ein gemeinschaftliches Streben nach Wissen auf begrifflichem Wege und ihn führte der Weg zum Begriffe durch das Wissen des Nichtwissens, d. h. durch die Befreiung von dem Scheine des Wissens, der

dem Begriffe widerstrebt. Wie er ihn selber gemacht, führte er ihn Andere. Es wurde ein pathologisch afficirender Process. Wie mannichfaltig und für die Charactere der Unterredner berechnet derselbe war, zeigen Beispiele in Platonischen Gesprächen, als unzweifelhafte Nachahmungen des Verfahrens des geschichtlichen Sokrates.

Bald erreichte dieser sein Ziel dadurch, dass er eine grössere Fülle von Bedeutungen und Instanzen, die auf einen Begriff Bezug haben, vorbrachte, als der Mitunterredner zu umspannen vermochte, etwa in der Art, wie ihn Platon den Menexenos im »Lysis«, den Euthyphron in dem nach dieser Person betitelten Gespräche verwirren und endlich bekennen lässt, Nichts zu wissen. Dasselbe Ziel erreichte er wiederum auch, indem er die Schätze eines eingebildeten Wissens seinem Unterredner gründlich leerte, wie z. B. Platon ihn mit dem Menon in dem nach diesem benannten Dialoge verfahren lässt. Bald nahm er auch wohl den Antwortenden eine Strecke auf einem scheinbar zum Ziele führenden Wege mit, um ihn mit dem gleichen Gefühl zu überraschen, wenn sich, was er ans Licht gesetzt hatte, als Windei und Fehlgeburt vor einer, die frühere Untersuchung kreuzenden neuen herausstellte, ähnlich, wie es dem Theätetos in dem nach diesem Jünglinge genannten Gespräche begegnet.

Gar mannichfaltig verwob sich diesen und ähnlichen Wegen der Gesprächsführung die Ironie. Das Wort εἰρωνεία findet sich beim Platon und Xenophon nicht angewandt auf die Fälle, wo der Begriff, den es ausdrückt, practisch, sei es als Selbstironie, sei es im Verhalten zu Anderen, erscheint. Die Ironie pflegt als mit Bewusstsein angenommene, verstellte Unwissenheit erklärt zu werden; aber sie kann auch das scheinbare Geltenlassen eines eingebildeten Wissens, ja eines gewissen Abschlusses der Untersuchung bezeichnen, wenn das Irrige darin in dem Wahren, das nebenher gewonnen ist, sein Correctiv hat. Immer verhüllt die Ironie den Schein einer vermeintlichen Weisheit hinter der Erkenntniss eines Wahreren, das sie nicht laut haben will und zwar in dem Wechselverhältnisse der Unterredner, von denen dieser den Schein für die Wahrheit nimmt, indess der Andere des Scheines sich bewusst ist.

Die Ironie hat nicht Statt, wo der Schein eines Wissens aufhört und das Wissen des Nichtwissens eintritt. Aber da, am entscheidenden Punkte, fesselt der Meister die Seele des Schülers nicht am wenigsten durch das Bekenntniss seiner ähnlichen Verfassung, seiner Oudenia, und hält ihr einen Spiegel vor, an dessen Gegenbild dann freilich nicht die Unwissenheit sich sättigen, sondern in den Drang und in das Streben übergehen soll, zu wissen und darin übergehen

muss als Copie des Originals, dessen Wissen über sein Nichtwissen das Motiv des ganzen Processes gewesen war.

Denn freilich setzt hier unmittelbar die positive Seite an. Jenes Bekenntniss des Sokrates, er wisse, dass er in dem Einen weiser sei, als andere Menschen, zu wissen, dass er Nichts wisse, war ein Losreissen von dem, um die Erkenntniss sich festsetzenden Scheine. Wenn er demjenigen, dessen Wissen und Können in einem bestimmten Fache er anerkannte, den Schein zerstörte, der ihn verleitete, zu meinen, auch in anderen Dingen, in politischen und sittlichen, Etwas zu wissen und zu können und wenn er dies Verfahren die ganze Reihe der damaligen Wissenszweige und Verrichtungen hindurch übte: so setzte diese beziehungsweise anerkennende, beziehungsweise tadelnde Prüfung das Bewusstsein einer, ihnen allen gemeinsamen Quelle voraus, einer vernünftig-sittlichen Anlage, deren Entwicklung für jeden Zweig der Bethätigung nach ihren Gesetzen vor sich zu gehen hat. Die Wurzel aller persönlichen, aber auch aller gesellschaftlichen und politischen Bezeigungen verstand Sokrates unter der Energie des Wissens und das war auch sein Begriff von der Tugend. Sie entsprang der Persönlichkeit und die Persönlichkeit sollte sich an ihr vollenden. Aber ihr Gewächs verbreitete sich durch die Ordnung der menschlichen Gesellschaft und all ihrer Glieder, durch Gewerk und Kunst und Wissenschaft und Staat.

Es ist ein Widerspruch, einem Manne, dessen Specialität das Streben nach bewusster Erkenntniss ist, das Verständniss seiner entscheidendsten Sätze zu verkürzen und gleichsam anzunehmen, dass er sie nicht zu Ende gedacht habe. Deutet in dem oben erwähnten Satze das Wissen, welches Sokrates im Kreise menschlicher Angelegenheiten suchte, auf einen lebensvollen Organismus in all ihren Beziehungen: so kommt die Vielfältigkeit dieser letzteren, in der ihn Xenophon sich üben lässt, um die eigentliche Tendenz des Sokrates zu verstehen, schwerlich mehr nach der stofflichen Seite in Betracht, als vielmehr nach dem Bezuge zu jenem Wissen, als dem rothen Faden, der sich durch den Stoff hinzog. Wiederum ist das Wissen wie ein Abbild der das All beherrschenden Vernunft. Auch das Bewusstsein dieser Vernunft, als des Princips des in menschlichen Dingen gesuchten Wissens, lässt sich consequent dem Sokrates nicht absprechen, dann endlich auch nicht das, (von Schleiermacher und Ritter) mit Recht demselben beigelegte, von Zeller (a. a. O. S. 94, 95) mit Unrecht bestrittene Bewusstsein, welchem die Natur nach der Harmonie desselben Wissens gebildet erscheint. [1])

1) Es ist über diesen Punkt bereits wiederholt gesprochen, sowie,

Mit einer solchen Methode hängt die Sokratische Ethik, als die Hinführung auf ein sittlich-vernünftiges Handeln, aufs Engste zusammen. Ihre Haupt- und Grund-Maxime war, dass die Tugend oder, wie Xenophon, Memor. III, 9, 5, sagt, dass Gerechtigkeit und jede andere Tugend Wissen, *σοφία*, sei. Auch Aristoteles bezeugt diesen Grundsatz in der Nikom. Ethik 1144^{b}17, in dem er demselben gleichzeitig einen Irrthum vorrückt. Es ist schon an einer anderen Stelle[1]) auf das hingewiesen, was sich aus dem Unterschiede zwischen Aristoteles und Sokrates ergiebt und welchen Einfluss es auf das Urtheil des ersteren über einen anderen Sokratischen Satz übt, dass Niemand wissentlich das Böse thue, sondern aus Unwissenheit. Es wurde darauf hingewiesen, dass Aristoteles, der die Tugend nicht für Wissen selbst, sondern für eine Verbindung desselben mit der *ἕξις*, d. h. der natürlichen Beschaffenheit für sie, hält, ihren Gegensatz zur Unwissenheit in Beziehung auf Handlungen weniger schärfe und das Wissen mehr empirisch, weniger schlechthin, wie Sokrates, betrachte. Es wurde erhärtet — (an der Stelle Metaphys. 1147^{b}14—17) —, dass Aristoteles unterscheide zwischen der *δόξα καθόλου*, welche auf ein Allgemeines geht und einer anderen *δόξα*, welche das Einzelne betrifft. Letztere steht unter der Herrschaft sinnlicher Empfindungen. Wenn beide mit einander harmoniren: so werde, nach Aristoteles, die schliessende Entscheidung aus ihrer Vereinigung, wofern die Sache theoretisch ist, dieselbe sogleich bejahen, sofern sie practisch ist, werde sie sogleich zur Ausführung gebracht werden. Sie können aber auch nicht

---

dass Sokrates absichtlich in das Detail einer Naturbetrachtung nicht eintrat und dass eben dieses der Sinn der Aristotelischen Stelle in der Metaphys. 987^{b} 1, 2, sei. Entweder ist in demselben Sinne die Stelle des Xenophon, Memor. IV, 7, 6, zu deuten oder Xenophon hat den Sokrates eben nicht verstanden. Wer sich sträubt, letzteres zu behaupten, nehme an, dass die dort ausgesprochene Geringschätzung der früheren physischen Speculationen einem principiellen Verzicht auf philosophische Naturbetrachtung keinesweges gleichkommt, vielmehr eine solche nur von anderen Principien aus fordert. Aeussert sich doch in der oben mehrfach angezogenen Stelle aus dem »Phädon« der doch im Geiste und Sinne des geschichtlichen Sokrates redende Platonische Sokrates ähnlich geringschätzend über die früheren physischen Forschungen. Dann ist die Platonische Naturphilosophie, statt einer der ursprünglichen Sokratik principiell fremden — so thatsächlich fremd ihr dieselbe war — vielmehr eine Ausbildung und Ergänzung eines von ihr nur absichtlich vermiedenen Details. Gewisse allgemeine Lineamente gab Sokrates und wir deuteten schon leise hin auf die Uebereinstimmung der Grundzüge des Timäos mit der schlichten Xenophontischen Darstellung an einer anderen Stelle, Memor. I, 4, 2—29.

1) Vergl. darüber meine Schrift über den Geist und die Ordnung der Platonischen Schriften beleuchtet aus Aristoteles S. 59 ff.

harmoniren und in diesem Falle könne in praktischer Beziehung die Begier leicht den Menschen gegen seine Meinung mit sich fortreissen. Im einzelnen Falle gleiche dieser Zustand einem Rausche, der diejenige Erkenntniss verdunkelt, welche das Sinnliche betrifft, nicht diejenige, welche das Allgemeine betrifft und mehr wissenschaftlich ist. Insofern nun Sokrates an letztere Erkenntniss dachte, sehe man — so meint Aristoteles —, wie er auch zu jener Ansicht kommen mochte, dass der Wissende immer sittlich sei, Niemand wissentlich das Böse thue.

In Folge dieses, in der Tugend die Identität des Wissens und Willens ausdrückenden Satzes ergiebt sich fast unmittelbar als gleichbedeutend der andere Sokratische Satz, dass Jeder das Gute will, Niemand freiwillig das Böse thut und böse ist. Aristoteles modificirte natürlich auch diese Bedeutung des Willens nicht minder, wie die des Wissens. Unläugbar haben seine Unterscheidungen und Erläuterungen der hier in Betracht kommenden psychischen Vorgänge und Bethätigungen in theoretischer und praktischer Beziehung nicht bloss der concreten Einsicht in sie gedient, sondern sie enthalten auch Vieles, was in der Sokratischen Ethik unentschieden geblieben war.

In speculativer Hinsicht geht trotzdem jener Sokratische Satz so tief, dass leicht alle Unterscheidungen ihn nicht ermessen. Jedenfalls betont Aristoteles die Freiheit des menschlichen Willens, mit der er gut oder schlecht ist, an mehreren Stellen, so namentlich in der Nikom. Ethik 1113^{b} 6 ff. und es war dies consequent, da ihm weder die Tugend unmittelbar identisch mit dem Wissen, noch auch der Wille im engeren Sinne mehr, als von der Vernunft geleitet wird, nicht sie selber ist.

Wie Sokrates die Sache auffasste, wäre annähernd aus dem Platonischen »kleineren Hippias« am besten zu ersehen. Dort geht aus der Stelle 373^{b}—375^{d} hervor, dass der Wissende gut und schlecht sein kann. Es liegt zu Grunde, dass er, wie Sokrates annahm, um des Wissens willen, nicht schlecht sein will. Dort wird die Analogie mit dem Wissen in Künsten und Fertigkeiten benutzt, zu zeigen, wie auch in sittlicher Beziehung, ähnlich wie in Beziehung auf Künste und Fertigkeiten, derjenige besser sei, der freiwillig, als der unfreiwillig fehlt. Aristoteles sagt dagegen in der erwähnten Ethik 1144^{b}22: *ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων αἱρετώτερος, περὶ δὲ φρόνησιν ἧττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς*, also ziemlich das Gegentheil. Dies dient, um die Verschiedenheit zu erkennen, wie Platon, dem Aristoteles gegenüber, den Sokratischen Satz, offenbar im Geiste seines Urhebers, behandelte. Nach Platon hat zwar der Gute mehr Fähigkeit, das

Schlechte zu thun und der vorsätzlich Fehlende wäre, wenn er fehlt, der Gute. Der Zweifel jedoch, ob ein solcher sei, ist zugleich die nähere Bestimmung des Willens. Denn der Begriff des Guten schliesst das Vorsätzliche nach der Seite des Schlechten hin aus, den guten Willen in sich, dem gegenüber ein schlechter Wille nur als Unvermögen, Unfreiwilligkeit, Unwissenheit erscheint. Während ihm und auch dem Sokrates der Wille mit dem Wissen zusammenfällt, ist dies nach Aristoteles nicht der Fall und der gute, wie der schlechte Wille behaupten sich beide neben dem Wissen oder der Klugheit, welche letztere in praktischer Beziehung zunächst das in Betracht kommende Wissen vertritt.

Mag man von der fortgeschrittenen Detailforschung des Aristoteles, wie auf allen Gebieten der Erkenntniss, so auch in der Ethik niemals hoch genug denken, so erfordern doch die angezogenen Sokratischen Sätze, dass sie von dem Standpunkte ihres Urhebers gewürdigt werden. Der Satz, in dessen Consequenz der Wille identisch wird mit dem Guten, schliesst jede Art der Anlage oder der ἕξις für die Tugend mit ein.

Er deutet aber auf eine Vollkommenheit desjenigen Guten, in dem Wissen und Wille und Vermögen Eins sein sollen. Er lässt auch, sei es nach den Argumentationen, in denen Platon diesen Gedanken im Sokratischen Sinne verfolgt, sei es nach dem schon oben dargelegten Bewusstsein über das vernünftige Urwesen des Alls, welches der geschichtliche Sokrates selbst hatte, keinen Zweifel, dass er eine solche Vollkommenheit als das Ideal bezeichnen soll, dem der Mensch sich anzunähern habe.

In Beziehung auf den Menschen gewinnt nichts destoweniger und eben wegen dieses Ideals der Satz, dass Wissen Tugend sei, seinen vollgültigen Inhalt an der sittlichen Entwicklung desselben. Die Seele als dessen Centrum zu bezeichnen, in ihrer Ordnung und Sittlichkeit dessen Ziel zu finden, dieser Gedanke geht so wenig über den geschichtlichen Sokrates hinaus, dass es Wunder nimmt, wie Zeller (a. a. O. S. 104) Anstoss nehmen kann, denselben ihm zuzuschreiben. Nach dem oben dargelegten Begriffe, den Sokrates als Philosophie praktisch übte, kann vielmehr jenem Satze eben nur dieser Gedanke seine rechte Bedeutung verleihen. Derselbe giebt dann freilich keineswegs bloss formale Bestimmungen, wie Zeller annimmt. Er weist vielmehr Willen und Wissen aus den verschiedenartigsten Bezügen, in die der Mensch, sei es mit seinen Eigenschaften sinnlicher Art, sei es gesellschaftlich oder politisch betrachtet, eintritt, auf die Seele oder die Persönlichkeit zurück, deren Ordnung oder deren Sittlichkeit alle jene Bezüge dienen, in diesem Sinne

nützlich sein sollen, wenn beherrscht von der Erkenntniss.

Wie Zeller das Wissen, worauf Sokrates dringt und das Gute, das er verwirklicht haben will, (a. a. O. S. 97-102) formale Bestimmungen von so allgemeiner Natur nennt, dass sich daraus keine bestimmte sittliche Thätigkeit ableiten lasse: so meint er, sei dem Sokrates, um letztere abzuleiten, nur übrig geblieben, die Grundsätze dafür entweder aus der bestehenden Sitte ohne weitere Prüfung aufzunehmen, oder, sofern sie doch, dem Princip des Wissens gemäss, deducirt werden sollen, sie auf die besonderen Zwecke und Interessen der Handelnden, also auf äusserliche, eudämonistische Reflexionen zu gründen. Er fährt dann fort, beide Auswege habe Sokrates eingeschlagen und führt zum Beweise des ersteren die in den Xenophontischen Memor. IV, 6, 6 in dem Gespräche mit Euthydemos, geäusserten Gedanken über das, was gottesfürchtig und was gerecht sei, an. Sie gehen dahin, dass ersteres ein Wissen sei von dem, was in Bezug auf Götter gesetzlich, letzteres in dem, was in Bezug auf Menschen gesetzlich sei.

Die Gedanken bewiesen vielleicht das von Zeller Gewünschte, wenn nur anzunehmen wäre, dass derjenige Sokrates sich auf das Gesetzliche, als auf eine bestimmte von der Sitte begründete Form und Norm, trotz aller Anerkennung und Achtung vor der Sitte und ihrem besseren Gehalt, hätte berufen können, dessen dialektische Forschung, ohne mit seinem Satze, dass über Alles ein Wissen nöthig sei, in Widerspruch zu kommen, in diesem Falle so wenig, wie in einem anderen, in der üblichen Vorstellungsweise sich beruhigen konnte, er, welchen Platon allenthalben, diesem Grundsatze treu, die gesammten hergebrachten Vorstellungen prüfen lässt, ja, von dem Zeller selbst, S. 79 unt., sagt, dass er das Ungenügende der alten Bildungsformen, die Haltlosigkeit der gewöhnlichen Tugend, die widerspruchsvolle Unklarheit der herrschenden Vorstellungen und die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Erziehung vollständig anerkannt habe. Nein, Xenophon giebt an der gedachten Stelle einen, von ihm nicht zu Ende gedachten Gedanken für einen vollständig Sokratischen.

Nicht anders verhält es sich auch mit dem anderen Auswege, welchen Zeller den Sokrates ergreifen lässt, um ihn aus dem angeblich Formalen seiner Begriffe vom Wissen und Guten zu sogenannten bestimmten sittlichen Thätigkeiten gelangen zu lassen. Er soll seine Tugend auf äusserliche eudämonistische Reflexionen gegründet haben. Zeller nimmt dabei freilich (a. a. O. S. 102 unt.) an, dass diese eudämo-

nistische Begründung der sittlichen Thätigkeiten diejenige wissenschaftliche Begründung sei, welche den Mangel, die Grundsätze aus der bestehenden Sitte ohne weitere Prüfung aufzunehmen, an ihrem Theile ersetze. Er weist jedoch nicht nach, worin der Ersatz besteht und denkt nicht an ein sittliches Kriterium, welches doch nothwendig erforderlich ist, sowohl für die möglichen Conflicte zwischen den besonderen Zwecken und Interessen der Einzelnen mit der hergebrachten Sitte, als auch für die Maassbestimmung des Nützlichen.

Ohne dieses höhere Kriterium schwebte die Sokratische Moral mit dem von Zeller gemeinten eudämonistischen Character in der Luft, ja verläugnete alle Sittlichkeit. Vielmehr hat man das Recht, einen Satz, wie denjenigen, welchen Xenophon (Memor. IV, 6, 8, IV, 5, 6) anführt, dass das Gute das Nützliche, das Schöne das Brauchbare ist, um die Tendenz des Sokrates richtig zu würdigen, aus dem einzelnen und jedesmaligen Bezuge auf den allgemeinen und ein für alle Male geltenden Bezug des moralischen Gebots, des Gewissens und der übereinstimmenden Maasbestimmung allgemeinster Reflexionen zurückzuführen, vor denen Sätze gelten, wie derjenige ist, dass Keiner Anderen thue, wovon er wünscht, dass ihm Andere es nicht thun. Die Xenophontischen Gesprächsresultate, welche Zeller zum Beweise für seine Ansicht aufstellt, lassen sich durchgängig auch auf die hier erwähnte Ansicht geltend machen. Sie sind in ihrer Gesammtheit und in ihren gemeinschaftlichen Beziehungen auf das zu Grunde liegende Centrum ins Auge zu fassen.

Wenn in jedem concreten Falle das Nützliche in Bezug auf und nach dem Maasse des angegebenen allgemeinen Kriteriums gemessen wird, bezeichnet es keine wesentliche Verschiedenheit von demselben oder von dem Guten und dem moralischen Gebote, worin das Gute Anerkennung fordert. Man braucht daher auch nicht (mit Zeller a. a. O. S. 103) anzunehmen, dass die Xenophontische Darstellung dadurch missverstanden und ihr das Gegentheil von dem zugeschrieben wird, was sie besagt. Sie wird nur rectificirt zum Zwecke, das Sokratische in ihr zu erkennen.

Es ist schon an einer früheren Stelle (S. 7) bemerkt, dass Xenophon die tiefsten Sokratischen Sätze alle kennt, obwohl freilich neben den einzelnen Gesprächen, von denen er das Gerippe giebt, mehr oder minder zufällig anführt. Er kennt den Satz von der das All beherrschenden Vernunft, er kennt den von dem Begriff, auf den Sokrates Alles hinzuführen pflegte, den von der Tugend als Wissen, den, dass

der vorsätzlich Fehlende besser sei, als der unvorsätzlich Fehlende, der Memor. IV, 2, 14 sich findet. Berechtigt ist man demnach wohl, die scheinbaren Ziele der Xenophontischen Argumentation nach den Consequenzen zu deuten, welche diese Sätze an die Hand geben. Die Xenophontische Argumentation für unmittelbar Sokratisch gelten zu lassen, verbietet die Vergleichung mit Platonischen Argumentationsweisen, obwohl auch diese dafür nicht gelten können und sollen. Es muss ein Mittelweg gefunden werden. Wie man den Platonischen Sokrates seinen Mitunterrednern sich hier und da accomodiren sieht, so geschah es in der Wirklichkeit. Accomodation der Art ist in die Xenophontischen Gespräche vielfach als wirkliche und schliessliche Meinung des Socrates ein- und aufgegangen. Das Nützliche spielte gewiss nach der Beschaffenheit der Zuhörer in der Sokratischen Gesprächsführung eine grosse Rolle.

Man vergleiche 353^{b}—357^{e} im Platonischen Protagoras, um zu finden, dass Sokrates in Beziehung auf das Nützliche, wie hier in Bezug auf das Angenehme und Unangenehme aus den Vorstellungen seiner Mitunterredner von deren Standpunkte aus das machte, was aussah, als wäre es Eigenes. Ja, man kann ganz wohl damit zufrieden sein, wenn die Argumentation in der gedachten Stelle des »Protagoras« in der That Sokratische Resultate erzielte. Ergiebt sich doch daraus erstens, dass es mit der gewöhnlichen Rede von der Herrschaft der Lust, die das Gute verkennen lasse, nichts sei, zweitens, dass die Unterscheidung zwischen zukünftiger und gegenwärtiger Lust oder Unlust nur mehr noch zur richtigen Abwägung des grösseren oder geringeren Maasses beider auffordert, sowie endlich drittens, dass bei solchem Verhältnisse der Lust, entsprechend dem zwischen näher und ferner gesehenen Gegenständen, in der Abwägung auf eine Kenntniss und auf eine Lebenskunst gedrungen wird, der nichts als die ausdrückliche Unterscheidung geistigen Wohlbefindens von Lüsten sinnlicher Art für ihren durchaus sittlich-humanen Charakter fehlt.

Wird das Nützliche nach einem ähnlichen, im Wissen begründeten Maassstabe gemessen, so schlägt dieses in das Gute um, welches Sokrates als die Quelle des geistigen Wohls des Einzelnen, wie der Gesammtheit der Menschen und zwar in dem hohen sittlichen Sinne betrachtet, den er in der »Apologie« ausspricht und in welchem alles Aeusserliche, wozu auch der Tod und das Leben gehören, nach demselben beurtheilt werden muss.

Dadurch gestaltete sich auch wieder die Gesprächsführung speculativer, als es nach Xenophon den Anschein hat. Gleichwohl verläugnete sie darum nicht ihre vielseitige Natur.

Aber nur so offenbarte sich die ganze tiefe Eigenheit des Mannes, die dem oberflächlichen Beobachter seltsam genug erschien. Seinen Argumentationen fehlte nicht diejenige Eigenthümlichkeit, welche in den Platonischen, speciell mit den einzelnen Tugenden sich beschäftigenden Dialogen, einem »Charmides«, »Laches«, im ersten und zweiten Buche der »Republik« nur noch kunstreicher oder aus schriftstellerischer Tendenz gehaltener und nüancirter bemerkbar ist. Dieselbe besteht darin, bei einer einzelnen, singulären Definition einer Tugend nicht stehen zu bleiben. Tapferkeit z. B. ist wohl die Kenntniss des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden, aber sie ist auch mehr, die Argumentation verfolgt die einzelne Definition zurück auf die allgemeine Grundlage, der das besondere Wissen subordinirt ist. Nicht als wäre die Grundlage etwas Abstractes. Sie ist vielmehr das geistige Vermögen, der Punkt, welcher nothwendig ist, um die einzelne sittliche Bethätigung des Wissens an ihn anzuknüpfen, welcher somit einen Progress von Innen nach Aussen eröffnet, dem die Induction als Regress von Aussen nach Innen entgegenkommt.

In dem Platonischen »Lysis« zeigt es sich besonders, dass von einer sittlich-vernünftigen Anlage aus (denn eine solche ist jene, das Problem des Gesprächs auflösende Angehörigkeit des Guten, jenes dem weder Guten noch Schlechten auf irgend eine Weise Eigene — *οἰκεῖον*, 221[e]) die in der Gegenseitigkeit sich bewegende sittliche Entwicklung des Menschen beginnt. In ähnlichem Sinne wird im »Charmides« die Sophrosyne, im »Laches« die Tapferkeit auf jenen Grund zurückgeleitet und zwar in jener, den Platonischen Gesprächen einen so grossen Reiz und so viele anregende Gewalt gebenden Weise, dass durchgängig die Vollendung der Argumentation dem Leser, obwohl nahe gelegt, doch überlassen wird. Von dieser Eigenthümlichkeit den geschichtlichen Sokrates nichts wissen und nichts üben lassen, widerspricht der Consequenz des Satzes, dass Tugend Wissen sei, während doch auf der anderen Seite verständlich wird, wenn ihn Xenophon bei dem Einzelnen stehen bleiben lässt. Das Einzelne gehörte immer auch mit zur Sache und der Mangel des Xenophon beruht darin, auf die Sache nicht das volle Licht des bis zu Ende gebrachten Gedankens fallen zu lassen.[1])

---

1) Strümpell (Gesch. der praktischen Philos. S. 130 unt. 131) hätte in dem Satze, dass Tugend Wissen sei, die bestimmten Gebiete bestimmter Erkenntnisse, welche er die Tugend vertreten lässt, mehr in ihrem gemeinsamen Bezuge auf die vernünftig-sittliche Entwicklung des Menschen auffassen sollen. Er hätte dann wohl gefunden, dass der

Die Zugeständnisse, welche Sokrates der menschlichen Schranke und Entwicklungsbedürftigkeit machte, zeugen nicht davon, dass er mit seinem Satze, Wissen sei Tugend, zu weit ging.[1]) Sie lehren vielmehr, wie er ihn verstand. Jedenfalls legte Sokrates auf Uebung und Gewöhnung grossen Werth. Dahin gehören auch die Xenophontischen Gespräche über den Werth der Gymnastik, der Bildung und Entwicklung des Körpers, dessen Einfluss auf die geistigen Kräfte Sokrates weit entfernt war, zu unterschätzen (vergl. Memor. III, 12). Seine Lehre hatte Fleisch und Blut, seine begriffliche Entwicklung lebte und jener Satz, Tugend ist Wissen, bezeichnete die Herrschaft der Erkenntniss innerhalb eines Organismus bestimmter Kräfte, die der Mensch sich nicht selber gegeben hat und nicht willkührlich über ihre Grenze hinaus steigern, obwohl innerhalb derselben bilden und entwickeln kann. Die Forderung, dass die Erkenntniss in allen Fällen das Leitende sein soll, ist darum nicht minder wahr, wenn oder weil menschliches Wollen und Handeln nicht jedesmal still steht, wo die Einsicht fehlt.

Die Ethik des Sokrates hatte zum Ziel die Entwicklung der vernünftig-sittlichen Anlage des Menschen, der Persönlichkeit. Aber sie war von der antiken Anschauung, über die hinaus ihr Ziel lag, abhängig genug, dass der Weg zu demselben durch den Staat und die ihm dienende Gesellschaft führte.

Die Tugendlehre gestaltet sich vermöge dieser Eigenthümlichkeit anders, als man wohl von ihr zu reden geneigt ist, wenn man nur an den Einzelnen denkt und in diesem an das Verhältniss höherer und niederer Kräfte und wenn man absieht von der Uebung der Kräfte in der Gesellschaft in jeder Art socialer Gewerks- oder politischer Thätigkeit. Von Sokrates wurde jene persönliche Tugend behandelt im Zusammenhange mit und nach Analogie zu der gesellschaft-

---

Charakter der Sokratischen Ethik als Verstandeswissenschaft doch so einseitig nicht hervortritt und ferner, dass diese Ethik allerdings auf den Grund der idealen Natur alles Sittlichen hinweist. Was an dem hier in Rede stehenden Satze wegen zu starker Hervorhebung des logischen Moments von anderem Standpunkte zu tadeln ist, hat schon Aristoteles in der oben besprochenen Stelle der Nikom. Ethik hervorgehoben. Es wurde aber auch bemerkt, dass Sokrates damit auf ein Ideal zielte, in welchem Wissen, Wollen und Vermögen Eins sein sollen und dass er vom Menschen nur die Annäherung an dasselbe forderte.

1) Wie dies Strümpell meint. Derselbe führt a. a. O. S. 132 unt. auch eins der Zugeständnisse an. Bei gewissen Tugenden, wie der Tapferkeit, sei dem Sokrates eine ursprüngliche individuelle Verschiedenheit, eine Naturanlage und Disposition maassgebend gewesen. Jenes oben erwähnte Zugeständniss ist jedenfalls gemacht.

lichen und politischen Tugend. Sie wurde noch von Platon in diesem Sinne nur mehr entwickelt.

Zwar, die Darstellung der Ethik in der Parallelität der politischen und persönlichen Tugend, die sich beim Platon im Staate findet, geht über das, was Sokrates lehrte, hinaus, hat aber ihre Keime in demselben. Bis zu der dort entwickelten Analogie zwischen dem Einzelnen, als dem kleineren und dem Staate, als dem grösseren Bilde der Tugend, hat Sokrates die persönliche Seite der Ethik mit der politischen nicht verbunden und bis zu dem Grade erklärte er nicht, dass der Mensch mit dem, was an ihm zur Tugend auszubilden ist, im Kleineren das ist, was der Staat im Grösseren.

Jedoch, in der »Apologie«, derjenigen Schrift Platons, aus welcher der Geist des geschichtlichen Sokrates am unmittelbarsten redet, heisst es (36c), dass seine Sorge vor aller anderen Sorge, hinsichtlich des Einzelnen darauf gerichtet war, wie er so gut und besonnen werde, als möglich, und correspondirend hinsichtlich des Staats, wie derselbe, als solcher, so gut werde, als möglich. Das Sokratische Verfahren war eben auf das Wesentliche, wie des Einzelnen oder der Persönlichkeit, so des Staats gerichtet. Unter den sonstigen Angelegenheiten können nur die Zufälligkeiten verstanden werden, deren Betrachtung erst wichtig wird, wenn jenes Wesentliche zuvor genügend geordnet worden ist. Die enge, sich ergänzende Verbindung beider Glieder zeugt deutlich in dem Bemühn des Sokrates von der engen Verbindung beider Seiten der Ethik.

Die Ansicht des Sokrates wird demgemäss der Platonischen darin ähnlich gewesen sein, dass sich die Allgemeingültigkeit und Wahrheit aller Tugend, dem Scheine in den weiten Verhältnissen des Lebens gegenüber, an dem Einzelnen nur zur vollen Anerkennung bringen lasse, wenn sie gleichzeitig auch am Staate erkannt wird, insofern dieser eine, alle Verhältnisse umfassende Erscheinung ist. Dieser Gedanke würde als der Keim des umfänglichen Organismus bezeichnet werden können, für welchen ihn Platon in dem »Staate« als leitenden Faden entwickelt.

Denn gewiss wird die Lehre des geschichtlichen Sokrates auch in dieser Hinsicht, wie in anderer, aus der Vergleichung auch mit der Platonischen und nicht einseitig aus derjenigen mit der Xenophontischen zu gewinnen sein. Auch hier gilt die Frage, was Sokrates gegeben haben muss, damit Platon die Tugendlehre so, wie es der Fall ist, allerdings unter fortwährender Entwicklung des Eigenen, in seinem »Staate« darstellte. Es ist dies dieselbe Frage, welche, auf Xenophon angewandt, dahin lautet, welches der Sinn der als Sokratische

in der Xenophontischen Darstellung erkennbaren Gedanken ist.

Aus den die politische Ethik berührenden Xenophontischen Gesprächen des Sokrates mit dem Sohne des Perikles, mit Glaukon und mit Charmides im 3. B. der Memor. erhellt die mit der Sokratischen Grundansicht, Tugend ist Wissen, übereinstimmende Lehre, dass politische Tugend auf der Erkenntniss ihrer Objekte, im Verhältnisse ihrer grösseren Umfänglichkeit beruhe und zwar ähnlich beruhe, wie z. B. die Tüchtigkeit eines Oekonomen auf der Erkenntniss der zur Oekonomie gehörigen Objecte beruht. Auch der Gedanke aber ist dem Xenophon nicht fremd, dass jene Tugend des Staates analog zur Erkenntniss der Staats-Verhältnisse sich verhält, wie die Tüchtigkeit des Einzelnen zu der Erkenntniss des richtigen Verhältnisses im Organismus seiner geistigen und körperlichen Kräfte, vergl. Memor. I, 1, 18 ff. Die Gespräche des Xenophon über diese Gegenstände zeigen also immerhin, wie Sokrates, entweder abrathend, wo die Erkenntniss fehlt, oder ermunternd, wo sie vorhanden ist, den Faden der die Tugend bildenden Erkenntniss darnach nicht trennt, wornach die Entwicklung des Einzelnen in körperlicher und geistiger Beziehung von anderem Standpunkte aus wohl getrennt erscheinen kann von der Entwicklung der Gesellschaft und des Staates, in deren Berufs- und Thätigkeitskreisen sich andere Ziele zu eröffnen scheinen, als in denen schliesslich das Wohlbefinden der Persönlichkeit gefunden werden mag. Nein, er spinnt den Faden durch die gesammten Gebiete hindurch und wir müssen an ihm die Tragweite des Princips dessen entnehmen, was Sokrates unter Tugend und unter dem in ihr bedingten Wohle des Einzelnen versteht. Wie jegliche gesellschaftliche Berufs-Thätigkeit, welche Sokrates fordert und jede politische Tugend aus der Wurzel persönlicher Tüchtigkeit spriesst, so nährt sich wiederum aus der Ordnung der Gesellschaft und des Staats die persönliche Tüchtigkeit. Jene würde, wenn vollkommen, das Wohl des Einzelnen vervollkommnen. Es wird dabei dem Sokrates nicht entgangen sein, dass der Einzelne, wie die Verhältnisse damals waren, dem Conflicte mit dem, was ihn umgab, ausgesetzt war.

Man darf dann wohl sagen, dass Sokrates in die Verbindung der politischen Tugend mit derjenigen des Einzelnen die socialen Thätigkeiten, welche die Gewerke erfüllen, als Mittelglieder aufnahm. Dies entspräche dem, wenn Platon den Staat, indem er dem Herrscherstande darin die Weisheit zutheilt, in diesem Falle ähnlich durch jenen wohlberathen sieht, wie das Gewerk es ist durch die Geschicktheit des Gewerksmannes. So erklären sich nicht bloss die von Xenophon

berichteten Gespräche mit Künstlern und Handwerkern, auch der häufige Gebrauch der aus dem Bereiche der Gewerksthätigkeiten genommenen Vergleichungen im Sokratischen Gespräche erklärt sich so durch die organische Verbindung gewerklicher Geschicklichkeit mit der Forderung der Erkenntniss und Tugend im Grossen und Kleinen, im Staate und im Einzelnen.

So sehr also Sokrates selbst in den Augen seiner Mitbürger der Musse zu pflegen scheinen mochte und vielleicht mehr, als sie seinen Verhältnissen zuträglich glaubten, so sehr ist doch die Werthschätzung beruflicher Thätigkeit in seiner Lehre begründet. Die antike Welt mag theilweise anders gedacht haben,[1]) ob es zwar an Spuren nicht fehlt, die namentlich im Attischen Staate die Trägheit gesetzlich verpönt zeigen. Fasst man dann die Musse des Sokrates nur unter seinem Gesichtspunkte auf, dem sie nicht Müssigang war, sondern vielmehr gerade sein rechter und gottgeweihter Beruf erschien, so wird man an ihm die theoretische Anerkennung des Preises der Arbeit wohl auch lobenswerth finden, deren praktische Werthschätzung den Perikles nach Onckens Ansicht so hoch erhebt. Man vergleiche die Stelle der Memor. III, 9, 9 und erinnere sich, dass Sokrates den Spruch des Hesiod: *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος* zu seinem machte.[2]) Dann findet man vielleicht in den Euripideischen Versen im »Jon« 854 und in den Fragmenten des »Melanipp.« eine Sokratische Reminiscenz dieses Schülers und Freundes des Sokrates, welcher selbst ja auch hin und wieder in Xenophontischen Berichten den Sklaven seinem Herrn zum Muster aufstellt und auch wohl in jenem die Tugend anerkannte. Dazu kommt, dass die schon erwähnte im 3. Buche der Memor. berichteten Gespräche mit Bildhauern, Malern und Panzerschmieden von einem Detail-Interesse für diese Berufe zeugen, dass über die müssige Bewunderung eines Dilettanten hinaus die Nützlichkeit und Nothwendigkeit derselben und gewiss auch in ihrer Uebung eine Ehrensache des Bürgers werthschätzt.

So weisen auch die Xenophontischen Gespräche und zwar schon durch die angeführten Beispiele, mehr noch durch die gleichmässig hindurchgehende Forderung der Erkenntniss, wenn nur die Consequenz des Gedankens gezogen wird, auf den angegebenen Zusammenhang der Sokratischen

---

1) Vergl. Onckens »Athen und Hellas« II, S. 99 ff. Dagegen aber auch Curtius Griech. Gesch. II, S. 211.

2) Den von Forchhammer in der angef. Schr. S. 57 in die Worte hineingelegten politischen Sinn wird Niemand auch nur im Geringsten billigen können.

Ethik hin. Wir meinen jenen Zusammenhang derselben, der sich gleichzeitig als Keim der Platonischen Entwicklung der Ethik in der »Politeia« erkennen lassen muss, um, dem wiederholt hervorgehobenen kritischen Grundsatze entsprechend, für Sokratisch zu gelten.

Nun ist der Versuch, am wohlgefügten Staate, als einem grösseren Bilde, typisch dieselbe Tugend zu veranschaulichen, die an dem Einzelnen, als ihrem kleineren Bilde, weniger kenntlich ist, nichts anderes, als die Entwicklung der die persönliche und politische Tugend in Verbindung betrachtenden Sokratischen Lehre. Dies von dem Standpunkte Platons aus. Es gilt keineswegs in dem Sinne, worin keine andere Ausbildung des Keims möglich gewesen oder worin die Platonische Darstellung allein mustergültig wäre. Sie ist eben eine Construction und leidet, den möglichen Fällen oder Verhältnissen gegenüber, an der Einseitigkeit der Systematisirung. So originell und neu der Versuch des Platon war — im Grunde erzielte Sokrates eine grössere Wirkung, entsprach mehr den humanen Grenzen, wenn er bei der allgemeinen Forderung der Erkenntniss als der gemeinsamen Wurzel für Politik und persönliche Ethik stehen blieb und sich darauf beschränkte, dieselbe in allen concreten Fällen nachzuweisen.

Wenn Platon darin zwar mit ihm übereinkam, so ging er doch in der Ausbildung auf eine besondere Weise weiter. Indem er ja zuerst am Staat, dann vergleichend am Einzelnen die Gerechtigkeit zu zeigen beabsichtigte, betont er bei beiden die Einheit in den Theilen und zwar eine Einheit des Vernünftigen in denselben, deren verschiedene Aeusserungsweisen nach Verhältniss der von ihm angenommenen und unterschiedenen drei Seelentheile vier Tugenden bilden, die durch dasselbe eben eine Einheit sind. Dem geschichtlichen Sokrates den Gedanken von der Einheit der Tugend zutheilen entspräche seinem Satze, dass sie Wissen ist, wodurch sie auch einheitlich ist. In diesem Punkte verlässt uns Xenophon als Quelle nicht. Dieselbe Quelle zeigt dann zwar auch, dass Sokrates die Erkenntniss gleichmässig für die verschiedenen Tugenden geltend macht, von denen gewöhnlich die Rede sein mochte und deren Viertheilung damals eine einigermaassen bekannte und stehende geworden war. Von einer Begründung dieser Viertheilung auf eine psychologische Dreitheilung lässt sich dagegen aus dem Xenophon keine deutliche Spur finden. Sie ist wahrscheinlich Platons Eigenthum, zumal er sich im »Staate« bemüht, sie, wie zum ersten Male, zu beweisen.

Darin ging Platon weiter als Sokrates. Es leuchtet ein, welcher grosse Theil seiner politischen Ethik damit dem

letzteren fremd war. Auf der psychischen Drei-Gliederung beruht ja jene Drei-Gliederung der Stände. Auf der Subsummirung der Einzelnen unter die drei Stände-Glieder des Staats beruht dann ferner wesentlich jener typische Charakter, der dem Staate gegenüber dem Einzelnen eigen ist. Auch etwas Derartiges kannte Sokrates nicht. Berücksichtigt man dann, inwiefern Platon an den Gliedern des Staats doch dieselbe Einheit wie an dem Einzelnen nicht erreicht: so weiss man es dem Sokrates fast Dank, dass er sich auf eine ähnliche Theorie nicht einliess. In der Organisation des Platonischen Staates liegt die Härte, dass der Einzelne, insofern er mit allen Uebrigen die vernünftige Anlage theilt, nicht ein stehendes Glied eines politischen Standes sein kann in einem Staate, der oder insoweit er ihn in diesem Vermögen nicht anerkennt.[1])

---

1) Das Behauptete rechtfertigt sich durch folgende Betrachtung. *Platon* glaubte die im Text erwähnte Einheit der Tugenden in einer Vergleichung des Staates, als des grösseren Bildes der Gerechtigkeit, mit dem Einzelnen, als deren kleineren Bilde, darstellen zu können. Er hat drei psychische Vermögen am Menschen unterschieden, richtet nach dem Vorherrschen je eines dieser Vermögen bei Mehreren drei Stände-Gruppen des Staates ein und lässt das richtige Verhältniss derselben unter sich und zum Ganzen eine Einheit von vier, in diesem richtigen Verhältnisse beruhenden Tugenden bilden. Jedoch dieser politischen Einheit steht in Wahrheit eine Einheit der ähnlichen Tugenden am Einzelnen nicht in gleichem Verhältnisse zur Seite, wie es der Fall sein müsste, wenn die Vergleichung gelten soll. Und zwar liegt der Grund einfach darin, dass der Einzelne als ein stehendes Glied an einen der drei Stände gebunden ist und unter dem Einfluss der dieselben constituirenden seelischen Vermögen steht. Das Vorherrschen eines dieser Vermögen begründete vielleicht in Bezug auf die politische Ständegliederung deren Einheit als Glieder unter einander und zum Ganzen, wenn es nur nicht auf Kosten des, an jedem Einzelnen anzuerkennenden Vermögens der freien Entwicklung seiner von Platon doch als eine allgemeine anerkannte vernünftig-sittlichen Anlage zum Guten geschähe.

Die Gliederung der gesammten Theile des Staats dient im 2 bis 4 B. der Politeia der Gerechtigkeit, im 5—7 B. dient ein Glied vorwiegend, nämlich das der herrschenden Philosophen dem Guten typisch zur Darstellung. Fehlt nach dem Vorherbemerkten der Grund, warum der Einzelne das stehende Glied eines Standes sei: so fehlt hier der Grund, das eine Glied der Gliederung vorwiegend zur Darstellung des Guten zu benutzen. Man sieht nicht, wenn der Wille des Guten ein allgemeiner ist, nach 505de, und ebenso allgemein jene Einsicht dem Vermögen nach, weshalb die Liebe zu dieser Einsicht dem einen Stande vorwiegend zugeschrieben wird. Die vorwiegende Liebe zur Einsicht ist nach empirischen Erscheinungen und Beobachtungen in Widerspruch mit dem aufgestellten allgemein gültigen Satze angenommen. In diesem einen Gliede nur beruht dann jene Einheit des Weisheitsliebenden für den Staat, die für jeden Einzelnen gelten soll,

Obwohl nun im Bisherigen nur die Grundzüge gewonnen sind und die Feststellung des Details der Ethik über sie nicht hinausgehen kann, ohne entweder mehr oder weniger des Platonischen oder des Xenophontischen aufzunehmen: so zeigen doch auch diese Grundzüge deutlich genug den Weg der Ethik durch Haus, Gesellschaft und Staat auf die Persönlichkeit hin und auch dann, wenn Sokrates ihn nur durch Vergleichungen bezeichnete, ist sein rother Faden erkennbar.

Die Verwerthung der persönlichen Tüchtigkeit für den Staat entspricht dem antiken Bewusstsein. Freilich aber kommt mancher sonstige Gedanke der Sokratik der Reform-Bedürftigkeit desselben entgegen. Ja, eben die sittliche Verinnerlichung des gesammten Lebens, welche in dem Haupt- und Grundgedanken beruht, dass Erkenntniss in den Beziehungen des Staats nicht weniger, als in der Entwicklung des Einzelnen das Leitende ist, vergl. noch Memor. III, 9, 10 ff, — sie geht über die antike Naivität hinaus.

Gewiss aber ist in der gedachten Forderung keine »aristokratische Richtung« erkenntlich, mag sie auch *nicht* bloss gelegentlich gegen den Usus der Atheniensischen Demokratie, wie sie war, verstossen haben, sondern wesentlich mitbestimmend gewesen sein, dass Sokrates sich nicht berufen fühlte, in die Bahnen derselben sich fortreissen zu lassen. Wir wüssten keinen präciseren Ausdruck für das denn doch wohl auch den Demokraten gültige humane Gebot der Gleichberechtigung, als jene Sokratischen Worte Memor. III, 9, 10, dass nicht die Scepter tragenden Könige die wirklich Herrschenden seien, so wenig als die zufällig Gewählten, sondern diejenigen, welche das Wissen haben. Der Weg zu der Erkenntniss, zu der königlichen Kunst des Sokrates, war so wenig mühelos, dass wohl nicht bloss ein Aristippos vor ihm erschrack, vergl. Memor. II, 1, 17. Die Anti-Demokraten Athens, die um das Glück der Herrschaft buhlten, mussten, wenn sie aufrichtig sein wollten, bekennen, dass sie, so oft sie ihre Wünsche erreichten, den Sokratischen Weg zum Ziele gründlich verkannten. Den Demokraten mag er freilich

---

wenn er dem Staate vergleichbar ist. Hier ist also die Vergleichung unhaltbar. Nur unter Aufgeben derselben wird gezeigt, dass der Staat vermöge des Guten, wenn einmal ein Stand der Philosophen vermöge seiner Einsicht in das Gute das Weisheitsliebende specifisch vertritt, eine gegliederte Einheit ist, in welcher auch die Gerechtigkeit herrscht, insofern neben dem einen Stande die beiden anderen eben auch vorhanden sind. Ist nach dem Verhältnisse, in welchem der Einzelne zum Guten steht, die Aussonderung des einen Standes principiell nicht begründet, so freilich schliesst die Ständegliederung principiell, statt der Gerechtigkeit, vielmehr eine Ungerechtigkeit in sich.

auf der anderen Seite auch wenig bequem erschienen sein. Nicht Alle glichen einem Perikles.

Das Ziel der Sokratischen Ethik spricht auf seine Weise und in seiner Wiedergabe Xenophon in den Memor. III, 9, 14—15, wenn die Stelle nur richtig aufgefasst wird, so aus, dass dasselbe innerhalb der Bezüge aller menschlichen Bethätigungen in Haus, Gesellschaft und Staat schliesslich in dem Wohl der Persönlichkeit erkannt wird. Nach dem von Xenophon gewählten Ausdruck erklärte Sokrates die *ἐνπραξία* als die beste Bethätigung, *ἐπιτήδευμα*, des Menschen, worunter er eine Bethätigung des, der Zwecke seiner Anstrengungen in jeder Beziehung, mithin auch des Nervs derselben, seiner sittlichen und geistigen Vervollkommnung sich bewussten Menschen verstehen musste. Das ist die Persönlichkeit, welche dem Auge des sorglichen Menschenbeobachters in dem Bemühen des Einzelnen nicht entging, in der Fülle des vielgestalteten Lebens zugleich diesem und sich selber wahrhaft zu nützen. Man sträubt sich fast, auch nur zu berühren, dass dieser Grundsatz nicht gleichbedeutend ist mit irgend *einem* Gemeinsatze des Lebemannes. Selbst Xenophon wählt *dort* gar feierliche Ausdrücke, wo er den Sokrates den Landmann, den Arzt, den Staatsmann, welche ihr wahres Wohl gründen, als die besten und gottgeliebtesten, *ἀρίστους καὶ θεοφιλεστάτους* bezeichnen lässt. Und freilich, wenn der Staatsmann, in dessen königlicher Kunst dem Sokrates auch nach Xenophon die Tugenden gipfeln, vergl. Memor. IV, 2, 11, mit dem Wohle des Staates, dessen Förderung seinen Beruf als Staatsmann bildet, das eigene Wohl gleichzeitig fördert, — wer kann da die der Sokratik charakteristische Tendenz auf die Harmonie des grössten Gefüges menschlicher Thätigkeit auf Erden, des Staates, mit dem Gleichklange seiner persönlichen Kräfte verkennen? Richtet sich das Auge auf die mit einander correspondirenden Glieder, so findet es in Uebereinstimmung mit denselben wohl auch für die Mittelglieder die dem Ganzen entsprechende Stelle. Damit springt dann, wenn man den Gedanken weiter verfolgt, der in ihm enthaltene Keim für den Platonischen »Staat« wiederum hervor. Es sollte ja nicht die Grundlage dieses Staats durch das oben Erwähnte, es sollte nur die durchstehende typische Vergleichung in ihrem Mangel hervorgehoben werden, damit erkannt würde, wie weit der geschichtliche Sokrates ging und wo er stehen blieb.

Als Wohl der Persönlichkeit kann, nach Allem, dem Sokrates nur die durch die Beziehungen in Haus, Gesellschaft und Staat geförderte, von ihr selbst durch Lehre und Uebung zu entwickelnde Harmonie der körperlichen und geistigen Kräfte gegolten haben. Es erhebt sich die Frage, ob er

dasselbe in den Verhältnissen, wie sie waren, erreichbar gefunden habe. Wir müssen ja, was er darunter meinte, zum Theil aus seinem persönlichen Verhalten gegenüber den wirklichen Verhältnissen entnehmen und wir lernen es kennen an diesem in dem verhängnissvollen Conflict, worin das, was er als die ihm selber entsprechende Entwicklung seiner Kräfte betrachtete und nach seiner unausgesetzten Wirksamkeit betrachten durfte, mit den Vorstellungen, Einrichtungen und Gerichten seiner Vaterstadt gerieth. Ein Conflict ist es, der uns lehrt, dass die Uebereinstimmung mit den Geboten des Gewissens vor allem Anderen zu dem von Sokrates gemeinten Wohlbefinden des Menschen gehörte. Vor allem Anderen musste demgemäss wohl die von Sokrates gelehrte und angestrebte Verbindung politischer und persönlicher Tugend solche Conflicte, als ganz unmögliche, beseitigen sollen und vielmehr ihr erster und vornehmlicher Zweck die Uebereinstimmung mit den moralischen Gesetzen sein.

Zeigt in dieser Hinsicht die Platonische »Apologie« so beredt, als möglich, dass alles Aeusserliche, wozu denn auch das physische Leben gehört, vor dem moralischen Wohle des Menschen zurücktritt, so freilich wird man dem Xenophon schwerlich glauben, wenn er in der That das Wohl des Menschen auf das Nützliche beschränkt hätte, wie es zu einem glücklichen, häuslichen und bürgerlichen Leben in den Verhältnissen gehörte,[1]) wie sie damals waren, dass er damit das Sokratische getroffen habe. Nein, Xenophon hätte damit nur bewiesen, dass er für die tiefsten Gedanken seines Lehrers und den idealen Zug seiner Lehre kein Auge hatte.

Dagegen kann Sokrates die Güterreihe, welche Xenophon hin und wieder durchblicken lässt und in der jener das Lebensglück des Menschen nach seiner Darstellung gefunden zu haben scheint, recht wohl nach ihrem Maasse geschätzt haben. Doch fand er in ihr, d. h. in Gesundheit und Stärke des Körpers, Memor. III, 12, 4, in der Freundschaft aus dem Gesichtspunkte des Nutzens, III, 4, 5, II, 6, in dem Wohlstande, II, 9, II, 3, in der geistigen Lebendigkeit und der Bildung, soweit sie eben nur das Maass weltmännischer Klugheit nicht überschritten, III, 12, 6, IV, 5, 12, schwerlich dasjenige Wohl ganz und voll, um das es ihm zu thun war. Es ist die Frage, ob er dieses Wohl ohne eine Reform der damaligen Zustände nur für erreichbar hielt, ob ihm dessen Erreichung nicht gar über das Diesseitige, Irdische

1) Vgl. L. Dissens schon 1812 erschienene Abhandlung »de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita«.

hinaus zu liegen schien. Denn allerdings sind gewisse, selbst von Xenophon als Sokratische gegebene Gedanken über die Seele und ihre Verwandtschaft mit dem unsichtbaren, das All beherrschenden Göttlichen, wie schon früher hervorgehoben ist, ganz dazu geeignet, eine Perspective auf eine, über das irdische Leben hinausliegende Entwicklung der Persönlichkeit im Menschen zu eröffnen. Doch muss man anstehen, da das Nähere hierüber nur aus Platon geschöpft werden kann, dem Sokrates eine eigene Lehre, namentlich über die Unsterblichkeit der Seele, zuzuschreiben. Man sieht, mit welcher Resignation er sich in dieser Beziehung in der »Apologie« ausspricht. Das wäre denn auch ein der Sokratik keineswegs zu Nachtheil ausschlagender Punkt auf diesem Gebiete der Ahnung und Hoffnung. Im Gegentheil blieb ihr, wenn sie sich mit dem Gedanken der Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Anlage begnügt hat, auch darin die schöne humane Grenze eigen, deren Innehalten bereits wiederholt an ihr gerühmt worden ist.

Sokrates als Bürger Athens.

Am Anfange der Darstellung der Lehre und Lehrthätigkeit des gereiften Sokrates schon musste bemerkt werden, dass nach Beschaffenheit der Quellen wohl die allgemeine Charakteristik der letzteren und die erstere nach ihren Grundzügen zu geben, keineswegs aber ein, sei es durch das Detail der Lehre, sei es durch die Lehrthätigkeit von Tag zu Tag oder von Jahr zu Jahr in ihren verschiedenen Kreisen zu verfolgendes Bild zu entwerfen möglich sei. Gleichwohl bildete sein prüfender und lehrender Beruf seine Haupt-Lebensbeschäftigung. Andere Verhältnisse seines Lebens und Charakters traten dagegen zurück. Diese sind jedoch jetzt auch zu beachten. Dahin gehören alle ihn in seinen staatsbürgerlichen, gottesdienstlichen, häuslichen und ehelichen Beziehungen charakterisirenden Situationen. Dahin gehört seine Stellung zu denjenigen Sitten und Gewohnheiten der Zeit, welche, wie z. B. die Knabenliebe, der Umgang mit Frauen, weniger in den Rahmen der Lehre, als vielmehr in die Schilderung der specifischen Eigenheit seiner Umstände und seines Charakters passen wollen.

Die besondere Erscheinung des Sokrates angesichts hellenischer und attischer Art und Weise drückte sich in diesen concreten Beziehungen in die Augen fallender aus, als in einer Lehre, deren Consequenzen wenige Erlesene zu verstehen und die zwar zahlreichere Zuhörer bewundern oder

tadeln mochten, die aber doch dem Volke nur sporadischen Stoff zum Nachdenken gab. Kein Wunder ist es, dass sich jener anderen concreteren Seite der auffallenden Erscheinung die Tradition bemächtigte und ihre Spuren in manchen Aussprüchen und Berichten späteren Quellen hinterliess. Deren Treue und Zuverlässigkeit wuchsen dann freilich nicht mit der Entfernung. Ihre theilweise mythische Eigenheit zu erkennen boten schon die ersten Abschnitte über die Erziehung und Jugend des Sokrates Gelegenheit.

Es könnte hier die Forderung gestellt werden, die Glaubwürdigkeit auch der nächsten und bisher leitenden Quellen, Platons und Xenophons, zu prüfen, wenn es sich darum handelt, den Sokrates als Bürger Athens im Verhältnisse zu den staatlichen Einrichtungen und in der Erfüllung seiner Pflichten gegen sie darzustellen. Diese beiden Schriftsteller hätten ja um des politischen Standpunktes willen, den sie einnahmen oder nach der Ansicht einiger Gelehrten eingenommen haben sollen, über die Gelegenheiten einseitig aufklären können, bei denen Sokrates aus dem Niveau seines gewöhnlichen Lebens und Verkehrs heraustrat.

In alle dem, was wie eine Berührung des Sokratischen Lebens mit den politischen Verhältnissen aussah, oder wo es sich wirklich mit ihnen berührte, würde eine gefärbte Darstellung Seitens beider Schriftsteller von ihrem Standpunkte aus allerdings die Pflicht auferlegen, auch den anderen Theil zu hören, soweit er, etwa in Aristophanes, noch redet. Eine gefärbte Darstellung über die Punkte der gedachten politischen Art würde nichts destoweniger vom Partei-Standpunkte entschuldbar sein. Hinsichtlich anderer Punkte hingegen, wo das Leben und die Lehre des Sokrates mit den concreten politischen Verhältnissen des Staats und seiner Einrichtungen Nichts zu thun hatten, sondern nur das allgemein gültige Recht der Wirksamkeit oder der Aeusserung beanspruchten, träfe der Vorwurf eines einseitigen Verschönerns oder Verhüllens der Thatsachen die gedachten Quellen offenbar nicht in politischem, sondern in moralischem Sinne. Nun will zwar schwerlich Einer *diesen* moralischen Vorwurf gegen Platon oder Xenophon erheben. Es ist jedoch klar, dass die gewissenhafteste Forschung, um auch den leisesten Verdacht jenes unbegründeten Tadels zu vermeiden, dann die Grenzen zwischen Moral und Partei-Politik streng zu unterscheiden hat. Die Forschung hat genau auch innezuhalten, inwieweit sich Sokrates des Rechts freier Wissenschaft und in der Sitte begründeter Musse gesetzlich bediente und wo etwa ein Conflict mit dem öffentlich Sanctionirten eintrat, hinsichtlich dessen die Rechtsfrage zweifelhaft erscheinen konnte.

Ferner, was den gegen Platon und Xenophon gekehrten Vorwurf politischer Parteilichkeit betrifft, so bezeichnen die Stellen und Gelegenheiten, wo derselbe einen Schein von Berechtigung haben könnte, einfache Thatsachen. Sieht man sie näher darauf an, wo sie einen Partei-Standpunkt verrathen könnten, so entdeckt man nichts der Art. Sie stellen den Sokrates nicht in einer bestimmten politischen Situation und Richtung dar, sondern nach mehreren, von einander ganz verschiedenen Richtungen. Hier geräth er einmal mit dem in Conflict, was man als die verfassungsmässige Demokratie Athens bezeichnen kann, dort aber auch ein andermal mit der ungesetzlichen Oligarchie.

Mit Recht also erhebt sich der Zweifel, ob und welches politische Partei-Interesse beide Schriftsteller bewog, solche Thatsachen einfach zum Lobe des persönlichen Charakters des Mannes hervorzuheben. Man findet eben kein Motiv dieser Art. Die Wahrheit leitet sie und man wird somit an ihrer vollen Glaubwürdigkeit nicht zweifeln können.

Der Verkehr des Sokrates in Athen als solcher — um auch diesen und ihn zuvörderst von seiner staastbürgerlichen Seite ins Auge zu fassen — verstiess gegen Gesetze und Sitte nicht, obwohl dazu eine Musse gehörte, die ihm unter seinen Vermögens-Verhältnissen nur durch die angestrengteste Einschränkung seiner Bedürfnisse möglich war. Er legte sich diese Beschränkung auf in vollem Maasse und das war seine Sache. Es gab in Athen kein Gesetz, welches ihm gebot, nach grösserem irdischen Besitz zu trachten, als er für nöthig hielt. Es gab keins, welches ihm verbot, seine Zeit in seiner Weise anzuwenden, wenn er seine übrigen Pflichten gegen den Staat erfüllte. Gesetze, wie die γραφὴ ἀργίας eines Solon oder Peisistratos, wenn sie zur Zeit des Sokrates noch rechtskräftig waren, richteten sich nicht gegen den Genuss einer Musse zu geistiger Beschäftigung, die dem Pöbel wie Müssiggang aussah. Auch hatte sich der Areopag um den Sokrates nicht mehr zu kümmern, als um die fremden Lehrer, die nach Athen kamen und ob sich jener für seinen Unterricht bezahlen liess oder nicht, das war seine Privat-Angelegenheit. Die Aristophanische Schilderung in den »Wolken« sucht nur die ihr müssig erscheinende Anwendung lächerlich zu machen, die Sokrates von der seinem Leben abgerungenen Musse machte.

Man braucht dem Komiker die spottende Freiheit, die er sich nahm, nicht zu verkümmern. Doch muss man anerkennen, dass Sokrates eben so viel Recht hatte für sich die Freiheit zu fordern, nach seiner Weise zu leben. Ihm galt allerdings viel, dass es ihm, als Freund der Weisheit, an der nöthigen Musse nicht fehle. Er schätzte die auf sittliche

Erörterungen angewandte Zeit allerdings höher, als die auf den Erwerb der nöthigen Gewandtheit vor Gericht und in Volksversammlungen verwandte Zeit. Er betrachtete sich so gewissermaassen als einen Freien den Sklaven gegenüber, die sich im Treiben des Gerichts-Verfahrens an die, durch die Wasser-Uhr angegebene Stunde, durch den Gegner an die aufgestellten Klagepunkte und an die bestimmten Persönlichkeiten der Richter gebunden fanden. Hätte Sokrates etwa zu ähnlicher Schmeichelei und zu krummen Wegen sich bewogen finden sollen, wie die Volks- und gerichtlichen Redner? Hätte er auf diese Art sich geistig verkrüppeln lassen und den Blick verlieren sollen für den Horizont jener geistigen Interessen, welche Platon im »Theätetos« 172c—177a mit so grosser Wärme beschreibt?

Hier kommt es nur auf die gesetzliche Berechtigung der dem Sokrates zu seinem Berufe nothwendigen Lebensweise und Ordnung als solche an. Die Lehrpunkte, die *ihm* in seinem Processe als staats- und religionsgefährlich Schuld gegeben wurden, werden an ihrem Orte betrachtet werden. Auf jene Lebensweise darf man keinen politischen Schatten werfen. Wer es lächerlich findet, wenn Sokrates seine Musse in seiner Weise anwandte, wer »sein Herumtreiben in Strassen und Stoen«, mit obligatem Spass über seine Silenen-Gestalt und sein schlechtes Kleid, benutzen kann, um von diesem Hintergrunde den staatsgefährlichen Ketzer abzuheben, als wäre auch jenes Treiben schon ein Verbrechen gewesen,[1]) der übertreibt die Verdächtigung, der vermeidet nicht die unbegründete Vermischung und Verwirrung der Grenzen des Erlaubten und des möglicherweise Ungesetzlichen.

Verstiess dann etwa die Folge der Sokratischen Beschäftigung mit Dingen anderer Art, als den Tages-Fragen und Interessen, verstiess die ihm ganz gewiss nicht abzusprechende staatsmännische Unbehülflichkeit, von der im Platonischen Gorgias 473e ein Zeugniss abgelegt wird, gegen die Gesetze seiner Vaterstadt? »Ich gehöre«, lässt Platon den Sokrates, wie es scheint, nach einer persönlichen Reminiscenz desselben sagen, »nicht zu den Staatsmännern; als ich im vorigen Jahre« — er meint das Jahr 406 v. u. Z. und die Gelegenheit bei Verhandlung des Rathsausschusses in der Sache der Feldherren, die in der Schlacht bei den Arginusen kommandirt hatten — »als ich also damals durchs Loos in den Rath kam, in dem mein Stamm den Vorsitz hatte und ich abstimmen lassen sollte, erregte ich Gelächter und verstand

1) Vergl. Forchhammer »die Athener und Sokrates« S. 62, — Ich muss dies anführen, weil mir, so lieb mir der eigene Lehrer, die Wahrheit doch lieber ist.

nicht, stimmen zu lassen.« Hätte Platon die Sache, von der die Rede ist, aber auch bloss scherzhaft verstanden, so musste er damit doch einen charakteristischen Zug anzuführen meinen, dessen man sich beim Sokrates wohl konnte versehen.

Jene schlagfertige Gewandtheit und geistesgegenwärtige Verfolgung eines Gedankens im Gespräche seiner Art erreichte Sokrates natürlich auf ganz anderem Wege, als dem des Disputs und des Streits über ephemeren Unterhaltungsstoff. Alles nachhaltige geistige Leben entspringt aus tiefem Einsamsein, wie wohl innere Gluth den Keim zur Blüthe öffnet. Es ist für die Genialität des Aristophanes bezeichnend, die speculative Seite des Sokratischen Ingeniums erkannt, ob auch, gleichsam als der Antipode Platons, nur in negirendem Sinne hervorgehoben zu haben. Man denkt unwillkührlich, worauf schon Rötscher in seinem »Aristophanes und sein Zeitalter« S. 278 aufmerksam gemacht hat, bei mehreren Stellen in den »Wolken«, z. B. bei den Versen 695, 740 ff. an jene Abgezogenheit des Sokrates, deren auch Platon im Gastmahl mehrmals gedenkt und von der er dort ein sehr starkes Beispiel beschreibt, 220^{c-d}. Sie scheint wenigstens als Quelle hinter jener Lehre zu liegen, die Sokrates dort dem Strepsiades giebt, »in sich versenkt und abgeschlossen von den äussern Dingen, dem Gedanken nachzujagen und nicht eher abzulassen, als bis er den Gegenstand seiner Betrachtung ergriffen habe«.

Praktisch staatsmännische Gewandtheit in Fällen der oben, nach dem »Gorgias«, gedachten Art, wie sie die meisten Athener hatten, ging dem Sokrates ab. Mochte der Grund auch einfach genug darin liegen, dass er die Gelegenheit nicht suchte, durch die er sie sich hätte erwerben können. Aristophanes beschreibt ihn ja als den Grübler und Gedankenspalter κατ' ἐξοχήν und macht ihn als lustige Person zum Hauptvertreter dialektischer Mückenseiherei. Dabei ist uns immer auffallend gewesen jenes Phrontisterion als eine mit dem von Xenophon so stark betonten öffentlichen Verkehr des Sokrates in Contrast stehende vereinsamte Grübler- und Gedanken-Bude. Aristophanes hat übrigens nicht Unrecht gehabt, wenn er den Sokrates als den grössten Dialektiker aufgefasst hat. Aber er hätte keine geringere Genialität bewiesen, als er nach der negirenden Seite wirklich zeigt, wenn er dieselbe auch positiv aufzufassen im Stande oder in der Lage gewesen wäre. Wird dem Aristophanes das Bewusstsein zugeschrieben nicht bloss über das Princip der Sitte und des Gesetzes, sondern auch über das der Subjectivität und letzteres bis zu dem Grade, dass er neben der Aehnlichkeit auch den Unterschied des Sokratischen

Wissens von dem sophistischen Sensualismus einsah: so kehrt sich die das Recht der Aristophanischen vis comica verfechtende Argumentation, namentlich Rötschers, gegen den Aristophanes selber um; denn von einem solchen Bewusstsein ist die Erkenntniss des wahren Gehalts der Sokratik unzertrennbar und würde eine Identificirung desselben mit der Sophistik einem wissentlich begangenen Unrechte des Dichters gleichkommen.

Was jedoch die hier in Rede stehende und dem Sokrates abgehende Gewandtheit in staatsmännischen Geschäften der oben gedachten Art betrifft, so konnte sie natürlich, so erwünscht sie sein mochte, kein Gesetz gebieten. Es konnte eben nur die Theilnahme an den Geschäften auferlegen. Der Theilnahme entzog sich Sokrates nicht, wie das angeführte Beispiel lehrt. Das Gesetz gebot ja auch eine Theilnahme an den Volksversammlungen. Es ist bekannt, wie oft das Mennig-Seil die sich Wegstehlenden zeichnete, ohne dass doch der Unterlassungssünde ein grösseres Gewicht beigelegt wurde, als sich in einem Gelächter Luft machen konnte. Vielleicht gehörte auch Sokrates dann und wann zu den Gezeichneten. Keineswegs fehlte er regelmässig in den Volksversammlungen, ob er sich zwar auf die Rolle des Zuhörers beschränkte. Zu reden gebot ihm kein Gesetz. Aber wie er schon in seinen ersten Mannesjahren die Reden des Perikles über den Mauerbau gehört hatte, so bezeugt ihm Xenophon seinen täglichen Verkehr auf der Agora und wie oft er sich an Leute machte, die eben aus den Volksversammlungen kamen oder dahin wollten.

Es giebt eine Ansicht, von Forchhammer in seiner angezogenen Schrift S. 73 ausgesprochen, dahin gehend, »dass es eine wohlfeile Weisheit sei, sich auf einen Standpunkt zu stellen, der über den bestehenden Staat sich erhebt, die Schranken der Verfassung empfinden und sich als Mensch höher fühlen und ferner dass eine andere Einsicht und ein anderer Wille dazu gehöre, als Sokrates bewiesen habe, um mit dieser Weisheit das Recht der Gesetze anzuerkennen und sich ihnen zu unterwerfen, dem Menschen, der Intelligenz, ihr Recht zu geben und doch ein guter Bürger zu sein, sich zum Ideal zu erheben und mit dem Ideal nicht gegen die Wirklichkeit, sondern in die Wirklichkeit zurückzukehren.« Es giebt eine weitere Ansicht, von demselben Gelehrten, S. 74, dahin ausgesprochen, »dass Conservative und Destructive, Bewegungsleute und Unbewegliche, Servile und Liberale, Oligarchen und Demagogen, Aristokraten und Demokraten, Regierende und Regierte, dass sie alle wahr und gesetzlich sein sollen, und dass es zu allen Zeiten beiden zum Verderben geworden sei, dass sie unter der Entwicklung der

Dinge unfähig wurden, das Gesetz anzuerkennen und aufrecht zu halten, dass das Gesetz, da es nicht mehr taugt, nicht durch ein neues ersetzt, sondern dass das alte verdorben wurde durch stillschweigende Modificirung, was denn häufig Bildung des Rechts genannt werde.«

Diese Ansichten legen einen höchst möglichen Maassstab an die Gesetzlichkeit des staatsbürgerlichen Verhaltens. Consequent betrachtet, wälzen sie aber die Schuld, die dem Sokrates zugeschrieben werden kann, zum Theil von ihm ab und auf das Volk oder den Staat der Athener zurück. Sokrates verhielt sich, wie im Bisherigen deutlich geworden sein sollte, in seiner Lehre reformatorisch. Im letzten Grunde ist Reform das Product einer durch die menschliche Anlage bedingten, von keinem Staate, und wenn er auch mehr noch als der chinesische stagnirt, zu unterdrückenden geistigen Bewegung. Der Athenische Staat war weit davon entfernt, das Recht der Reform verkümmern oder, was dasselbe ist, die Lehrfreiheit in diesem Sinne principiell beschneiden zu wollen. Es meint nun der genannte Gelehrte an einer anderen Stelle seiner Schrift, dass Sokrates verpflichtet gewesen sei, die Initiative zu einer anderen Gesetzgebung an Stelle der älteren und ungenügenden zu ergreifen. Er hält ihn dazu im Punkte der geltenden Gottesverehrung verpflichtet, S. 11. Gab es denn ein ausdrückliches Gesetz für das gemeinte Verfahren? Es gab kein solches und die Parallele mit Luther, übrigens nicht ausgeführt, nur angedeutet, gehört entweder nicht dahin, oder Sokrates verfuhr in der That ähnlich reformatorisch wie Luther, so sehr er im äusserlichen Erfolg für seine Person von ihm sich unterschied. Soll das Papstthum mit dem Athenischen Staat verglichen werden, so fällt sogar, vorausgesetzt, dass der Verf. die Partei des reformirenden Luthers ergreift, nach seiner eigenen Deduction der Vergleich zum Vortheil des Sokrates aus. Denn wenn die angeführten Ansichten, wie gesagt, einen höchst möglichen an die Verpflichtung zur Erfüllung der Reform-Bedürftigkeit anzulegenden Maassstab nicht bloss dem einzelnen Individuum im Staate, sondern auch diesem selber stellen, so legen sie die Verpflichtung auch dem Athenischen Staate ob. Das Papstthum, verglichen mit demselben, auch dieses hätte durch entsprechende Pflichterfüllung den Conflict mit der Lutherischen Reformation vermeiden sollen. Bekanntlich wandte sich Luther zunächst nur gegen gewisse Uebelstände und war der Ablass die nächste Ursache seines öffenen Auftretens, das die oppositionelle Haltung des Gegners zu dem grossartigen Fortschritt ausbildete, den die Lutherische Reformation bezeichnet. Sokrates suchte seine Reform durch die ihm passend erscheinenden, nicht ungesetzlichen Mittel zur Geltung

zu bringen, durch seinen Verkehr und eben nur durch diesen. Der Staat also hätte entweder nicht darein reden, oder seinerseits nicht verabsäumen müssen, gesetzliche Bestimmungen, wo die Nothwendigkeit vorlag, durch neue zu ersetzen. In dem beregten Punkte der Gottesverehrung war angesichts der nöthigen Reform das 431 v. u. Z. auf den Vorschlag des Rhetors Diopeithes mittelst Volksbeschlusses gegebene Psephisma kein Ersatz der Art. Jedenfalls hatte Sokrates keine grössere Verpflichtung zur Initiative, wie Forchhammer sie S. 11 fordert, als der Staat hatte, statt unnütze Palliative anzuwenden und Ketzer- und Staats-Processe heraufzubeschwören, seinerseits jene von dem Verfasser gemeinte, für Alle gültige Wahrheit und Gesetzlichkeit zu üben.

Nicht für die Gesetzlichkeit des Verfahrens des Staats gegen Sokrates, als Bürger desselben, nur für den Conflict des Besseren am Staat, das Sokrates wollte und das Alle hätten wollen sollen, mit dem Schlechteren, wie es war, sprechen die oben angeführten Gedanken des genannten Gelehrten, deren detaillirte Durchführung im letzten Kapitel, soweit nöthig, zu berühren Gelegenheit gegeben sein wird. So weit ein Mensch und ein Bürger, ohne mit seiner Ueberzeugung von dem, was er für das wahre Wohl des Staates hielt, in Widerspruch zu kommen, den Gesetzen desselben nachleben kann, so weit, scheint es, hat Sokrates es gethan. Ganz irrig wäre, das Reformatorische in der Sokratischen Lehre und Bestrebung mit oligarchischem Partei-Interesse zu verwechseln. Die Thatsachen, welche beweisen, dass Sokrates über den Parteien stand, schon oben angeführt, werden weiter unten noch weiter zu berühren sein.

Als Beweis für das eben Gesagte lassen sich die von Sokrates in den Kämpfen und Nöthen des Vaterlandes bewiesene Tapferkeit und Unerschrockenheit zuvörderst anführen. Sie waren seine Pflicht. Gewiss. Aber er that seine Pflicht. Es sind ja jene drei Feldzüge bei Potidäa, bei Delion und bei Amphipolis gemeint. Für die äussere Politik der Stadt von hervorragender Bedeutung, riefen sie in dem ersten Jahrzehnd des grossen Kampfes zwischen Athen und Sparta auch den Sokrates aus der Stadt ins Feld. Sie riefen ihn nicht zwar zu einer, den Gang der Dinge beeinflussenden, doch aber zu einer, seine bürgerlichen zugleich und persönlichen Tugenden in der einfachen Stellung als Krieger charakterisirenden Thätigkeit.

Es bildeten die Kämpfe um Potidäa, von denen Thukydides I, 56 ff. berichtet, nach dieser Quelle eine äussere Veranlassung mit für den, von neueren Schriftstellern durch die principiellen Gegensätze zwischen der durch Sparta einerseits, durch Athen andererseits vertretenen Oligarchie und Demokratie

begründeten grossen Kampf, der unter dem Namen des Peloponnesischen Krieges bekannt ist. Jene Kämpfe begannen schon vor dem entscheidenden Ausbruche dieses Krieges und bildeten selbst eine Fortsetzung der Conflicte zwischen den Athenern und Korinthern in den westlichen Gewässern der hellenischen Halbinsel um die dort mächtige Kerkyra, deren Schutz-Bündniss mit dem seebeherrschenden Athen die Rivalität Korinths gegen dasselbe aufs Aeusserste zugespitzt und dann zum Durchbruch gebracht hatte. An dieser Stelle muss natürlich hinsichtlich des Details der betreffenden Kämpfe auf die Geschichte verwiesen werden, deren Aufgabe es ist. Ihr entzieht sich, was der Einzelne leistete, der nur ein mehr oder weniger brauchbares Werkzeug für die weiten Ziele des Krieges war.

Die Wahrhaftigkeit Platons in den Berichten über Sokrates in dieser Beziehung ist im Vorherigen, wie wir glauben, so hinlänglich geschützt, dass kein Grund ist, warum nicht seine Schilderung desselben als Kriegers vor Potidäa zum Beweise angeführt werden kann, als welch einen in hohem Grade brauchbaren Kämpfer gerade dort, wo der Winter so hart verspürt wurde, ihn seine körperliche Gesundheit und Abhärtung erprobten. Platons Worte im Gastmahl 219b ff. aus dem Munde des Alkibiades sind diese: »Als wir hierauf den Feldzug nach Potidäa zusammen mitmachten und dort Tischgenossen waren, — da zuerst nun übertraf er nicht nur mich in Ertragung der Beschwerden, sondern auch die Anderen alle. So oft wir irgendwo abgeschnitten wurden und wie es bei einem Feldzuge geht, hungern mussten, so waren die Anderen im Vergleich mit ihm nichts im Ertragen. Und wenn dann wieder wohlgelebt wurde« — also bei einem lustigen Symposion im Feldlager — »so verstand er allein zu geniessen und übertraf beim Gezech, wenn einmal darauf bestanden wurde, Alle und was das Wunderbarste war, niemals sah Jemand den Sokrates trunken. In Ertragungen der Beschwerden des Winters aber — denn die Winter sind dort furchtbar — verrichtete er Wunderthaten sowohl sonst, als besonders einmal, da eine ganz furchtbare Kälte war und Alle entweder nicht ausgingen oder wenn es Einer that, dieser wunder wie viel Kleider und Schuhe anzog und die Füsse in Filz und Pelz einhüllte; da ging er in derselben Kleidung, die er auch sonst zu tragen pflegte, hinaus und ging unbeschuht leichter über das Eis, als die Anderen in Schuhen. Die Krieger aber sahen ihn scheel an, als verachtete er sie.«

Wer meinen sollte, Platon übertriebe, höre seinen Antipoden, Aristophanes, in den »Wolken« v. 363 aus dem Spotte heraus die merkwürdige Thatsache bestätigen, dass

der »Unbeschuhte des Ungemachs Vieles auszuhalten« vermochte. Ist's nicht, als hätte auch der Komiker von jenem Vorfall bei Potidäa die zurückkehrenden Athenischen Krieger erzählen hören und als hätte er selbst im Spotte der Wahrheit die Ehre geben müssen und rührt diese, gegenüber der Erzählung Platons, nicht mit der drastischen Wirkung des Contrastes? Nicht mit Unrecht nennt Zeller a. a. O. S. 50 Anm. 8 Platon über diese und ähnliche Vorfälle gut unterrichtet. Sie gehörten mit zu dem Schatz an Reminiscenzen, durch deren nähere Kenntniss sich Platon vor Xenophon auszeichnet, der Memor. IV, 4, 1 der Feldzüge nur im Allgemeinen gedenkt.

Oder aber soll man das von Platon Berichtete läugnen, weil Athenäos 215c annahm, dass sich aus dem Philosophen Sokrates so wenig ein untadelhafter Krieger machen liesse, wie eine Lanze aus Küchenkraut, oder weil man meint, dass der »Bleichgesichtige«, der »Grübler« des Aristophanes unmöglich ein ganzer Held vor dem Feinde sein konnte.

Denn auch ein Held war er, wenn Platon nicht lügt. Sein Alkibiades sagt 220e ff. im Gastmahl: »Wollt Ihr ihn aber auch auf dem Schlachtfelde sehen? Als die Schlacht vorfiel, in Folge deren mir die Feldherrn den Preis zuerkannten« — er meint jene von Thukydides I, 62, 63 erzählte[1]) — »da rettete mich kein anderer Mensch, als dieser da, der mich, als ich verwundet war, nicht verlassen wollte, sondern rettete beides zugleich meine Waffen und mich selbst.« Er fährt fort, wie Sokrates zu seinem Gunsten damals auf den Siegespreis verzichtet habe, um dann auf sein Benehmen auf dem Rückzuge des Athenischen Heeres von Delion überzugehen mit folgenden Worten: »Ich war zu Pferde dabei, er aber als Fussgänger. Er zog sich da erst zurück, als die Masse schon zerstreut war, er zugleich mit dem Laches. Da komme ich dazu und sogleich, als ich sie erblicke, ermahne ich sie, gutes Muthes zu sein und versprach, sie nicht zu verlassen. Hier nun konnte ich den Sokrates noch besser beobachten, als bei Potidäa; denn ich selbst war weniger in Furcht, weil ich zu Pferde war; zuerst, wie sehr er dem Laches überlegen an Geistesgegenwart; dann schien er mir, mein Aristophanes[2]), um mich deiner Worte zu be-

---

1) Athenäos 215e fragt bei Gelegenheit der Erwähnung der Kämpfe um Potidäa mehr unwissend, als naiv: *ποίας δὲ καὶ μάχης γενομένης ἔλαβε τὰ ἀριστεῖα Σωκράτης;*

2) Aristophanes ist bei dem von Platon berichteten Gastmahl eine Gesprächsperson. Die Worte, auf die angespielt ist, sind die Verse 362 in den »Wolken« *σοὶ δέ, ὅτι βρενθύει τ'ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τ'ὀφθαλμὼ παραβάλλεις.*

dienen, dort ebenso, wie hier, einherzuschreiten, stolzirend — βρενθυόμενος — und die Augen stier seitwärts drehend — καὶ τῷ θαλμῷ παραβάλλων — ruhig hinblickend sowohl auf die Freunde, als die Feinde und jeder sah schon in ziemlicher Entfernung, dass wenn Einer diesen Mann anrühren sollte, er sehr kräftigen Widerstand leisten würde.«

Wäre an diesen, die Unerschrockenheit des Sokrates im Kampfe bezeugenden zweifachen Beispielen, von denen letzteres im Platonischen »Laches« 181ᵇ noch einmal erwähnt ist, etwa zu zweifeln, weil ihrer Thukydides, der die Delische Schlacht im 89. Kap. des 4. Buches beschreibt, nicht gedenkt? Athenäos a. a. O. scheint aus diesem Umstande für die Erdichtung des Erzählten Capital machen zu wollen. Wer aber den Standpunkt des Geschichtsschreibers nicht mit dem des Anecdoten-Erzählers verwechselt, dem wird, zumal bei dem energischen und fast dramatischen Fortschritte des Thukydideischen Stils. gar nicht der Gedanke kommen, dass er in die grossen Züge seiner Schlachtengemälde solche episodische Einzelheiten, wie die von Sokrates berichteten Züge bilden, hätte einflechten können.

Dagegen könnte die Richtigkeit des Platonischen Berichts durch die von demselben Athenäos 216ᵇ überlieferte Nachricht erschüttert erscheinen, dass Antisthenes, der bekannte Sokratiker, in einem seiner Gespräche denselben Vorfall, welchen Platon vor Potidäa sich ereignen lässt, nach Delion verlegt, nämlich den, dass Sokrates dem Alkibiades den Siegespreis überliess. Es läge, wenn das Fragment ächt, eine Verwechslung auf einer der beiden Seiten vor; aber gehört hätte doch auch Antisthenes von dem Begegnisse. Vielleicht aber stammt das Fragment aus einem nicht ächten Dialoge; es gab der dem Antisthenes untergeschobenen Schriften nach dem Zeugniss des Persäos einige; dann hätte es keine Beweiskraft. Es gehörte neben den Nachrichten bei Strabo IX, 2, 7, 403 und Diog. L. II, 22, dass Sokrates den vom Rosse gestürzten Xenophon bei Delion gerettet habe, zu jenen an das Detail der Sokratischen Lebensschicksale gehefteten Berichten, auf deren mangelhafte Zuverlässigkeit schon vorher aufmerksam gemacht wurde.

Des dritten Feldzuges des Sokrates nach Amphipolis geschieht nur eine kurze Erwähnung in der »Apologie« 28ᵉ neben den anderen. Er fiel mit Kleons letztem Auftreten und Ausgang in die kurze kriegerische Episode zwischen dem einjährigen Waffenstillstande des Laches und dem Frieden des Nikias um das Jahr 422 v. u. Z., nicht lange also nach der unglücklichen Schlacht bei Delion, dessen niederschmetterndem Eindruck in Athen die Schreckensbotschaft von dem Fall der auf der thrakischen Küste belegenen Amphipolis

auf dem Fusse gefolgt war. Thukydides handelt darüber im Anfange des 5. Buchs.

Ein übereifriger Verehrer der Athenischen Demokratie könnte wohl in der Mitbetheiligung des Sokrates an dem sehr wider Willen der Oligarchen unternommenen Feldzuge die Einflüsse derselben wittern. Dem Kleon wurde ja eine Armee aus Hopliten und Rittern zur Verfügung gestellt, welche, schon sonst im Kriege die unbotmässigsten und ungehorsamsten von Allen, vergl. Xenophons Memor. III, 5, 16—19, unter den Erz-Demokraten Kleon gestellt, in ihrem Verhalten sicher nicht botmässiger und gehorsamer sich zeigten. Sokrates hätte ja durch ihre Mittel und Verwendung mit aufgenommen sein können und hätte ja auch, zu arm, um sich selber seine Waffen als Hoplite anzuschaffen, dieselben von seinen reicheren Gesinnungsgenossen entlehnen können. Auf diese Weise dann wäre auch dem Athenäos a. a. O. 215[d] zu begegnen, der sich wundert, wie der arme Sokrates unter das Heer der Auserlesenen, ein Saul unter die Propheten, gekommen. Wir denken über die Sache natürlich anders und beruhigen uns bei dem Mangel an allem Näheren über dieses letzte Auftreten des Sokrates als Kriegers, einfach dabei, dasselbe nach Platon zu constatiren und anzunehmen, dass er auch hier seine Pflicht gethan habe.

Von einer anderen und keiner schlechteren Seite vergegenwärtigen uns den Sokrates als Bürger diejenigen Begebenheiten, die in dem, öffentlichen Staatsacten sonst so fremden Leben des Mannes eine Art Epoche bilden mochten. Eine derselben war wichtig genug, um selbst in einem historischen Werke — freilich des Xenophon (Hellenika I, 7, 15) — erwähnt zu werden. Lasse man den Sokrates, wie ihn die Platonische »Apologie« darstellt, darüber reden. Die Worte verlieren dadurch nicht an Gewicht, wenn sie im Munde des Angeklagten vielleicht etwas anders gelautet haben. Die von ihnen berührte Thatsache ist ja historisch beglaubigt und die Motive des Sokrates, so zu handeln, wie er handelte, werden von einem Platon gewürdigt sein, wie sie es verdienten. »So höret denn von mir« — spricht Sokrates zu seinen Richtern — was mir widerfahren ist, damit Ihr einsehet, dass ich auch nicht Einem weichen würde gegen meine Pflicht aus Furcht vor dem Tode. Ich werde Euch zwar Lästiges und Weitschweifiges sagen, aber Wahres. Ich habe nämlich, Ihr Athenäer, sonst kein Amt jemals im Staate bekleidet, aber Rathmitglied bin ich gewesen; und eben hatte zufällig unser Stamm, der Antiochische, den Vorsitz im Rath, als Ihr die zehn Feldherren, welche die in der Seeschlacht Gebliebenen nicht aufgefangen und

bestattet hatten, insgesammt verurtheilen wolltet, gegen das Gesetz, wie Ihr in der Folgezeit alle einsahet. Da war ich es allein unter den Prytanen, der Euch entgegentrat, Etwas gegen die Gesetze zu thun und Euch entgegenstimmte; und obgleich die Redner bereit waren, mich anzuzeigen und ins Gefängniss zu führen und Ihr es mit lautem Geschrei fordertet: so glaubte ich doch lieber mit dem Gesetz und dem Recht die Gefahr bestehen zu müssen, als mich Euch anzuschliessen, die Ihr Ungerechtes beschlosset, aus Furcht vor Fesseln oder Tod. Und dies fand Statt, als der Staat noch demokratische Verfassung hatte.«

Sokrates spricht hier von jenem Vorfalle, wo er, 63 Jahre alt, als ein durch den Amts-Eid zur Erfüllung der Pflichten seines Amtes gehaltenes Mitglied des Raths der Fünfhundert der ungesetzlichen Abstimmung des Volks über diejenigen Feldherrn entgegentrat, die nach der für die Athener so glücklichen Seeschlacht bei den Arginusen im Jahre 406 v. u. Z. nicht für die Rettung der Schiffbrüchigen und Bestattung der Todten gesorgt hatten oder wegen eines Sturmes nicht hatten sorgen können.

Es war seit Kleons Ende vor Amphipolis und dem letzten Feldzuge des Sokrates bis zu der erwähnten Begebenheit eine lange Reihe von sechszehn, an mannigfachen Bewegungen reichen, durch die grossartige Unternehmung nach Sicilien ausgezeichneten, durch zahlreiche innere Wandelungen und Zwiste im Verfassungsleben der Stadt charakterisirten Jahren vorübergegangen. In all dieser Zeit hatte Sokrates, wie man nach den mangelnden Berichten anzunehmen berechtigt ist, keine Gelegenheit gehabt, mit dem Oeffentlichen in persönlich nähere Berührung zu kommen. Als es nun geschah, war es, wie er selbst durchblicken lässt, mehr Zufall, als Absicht, dass er das erwähnte von Partei-Interesse ferne, einen Act der Humanität erkennen lassende glänzende Zeugniss seines gesetzlichen Sinnes ablegte.

Zwar gehört das Detail über die politische Bedeutung der in die Beschaffenheit der demokratischen Einrichtungen Athens einen tiefen Blick gewährenden Verhandlungen in der Feldherren-Sache in die Geschichtsschreibung und ihre namhaftesten und der Verfassung Athens selbst das Wort redenden Vertreter haben das Ungesetzliche des Volksbeschlusses, durch die Intriguen freiwilliger oder erkaufter Mitglieder im Rathe allerdings beeinflusst, nicht läugnen können. Auch derjenige Gelehrte, der sich bemüht hat, den Sokrates als Revolutionär darzustellen, muss das Gesetzmässige seines Verfahrens in diesem Falle anerkennen. Der Boden des Gesetzes war verlassen worden, als man die persönlich zur Berichterstattung gekommenen acht Feldherren unter den

zehn festnehmen und ihre Sache an die Bürgerschaft verweisen liess.

So ist es erlaubt über den die Betheiligung des Sokrates umfassenden Theil des mehrere Tage dauernden Processes, die Worte eines der neuesten Geschichtsschreiber[1]) anzuführen. »Aber auch das Recht fand seine Vertreter« — so lauten sie — »und es fehlte nicht an Männern, welche zum Schutze desselben die Waffe anwendeten, deren Gebrauch, wenn je, so jetzt an seiner Stelle war, nämlich die Klage wegen Gesetzwidrigkeit. Sie wurde von Euryptolemos, dem Sohne des Peisianax, gegen Kallixenos eingebracht; und wenn die heiligsten Rechtsordnungen nicht gebrochen werden sollten, so musste diese erledigt werden, ehe dem Rathsantrage weitere Folge gegeben werden konnte. Die Wirkung war aber keine andere, als dass das Volk über die Störung entrüstet war und gegen alle diejenigen tobte, welche es hindern wollten, seinen freien Willen zu haben. Ja, ein gewisser Lykiskos durfte den Antrag stellen, dass man jeden Einredenden, als einen Mitschuldigen, gleich mitrichten solle und den Prytanen d. h. den Mitgliedern derjenigen Raths-Section, welche zur Zeit die Geschäftsleitung hatte, wurde zugemuthet, über die Gegenklage zur Tagesordnung überzugehen und die Bürgerschaft abstimmen zu lassen. Die Prytanen, welche die Verantwortung für jeden Verfassungsbruch hatten, sträubten sich; sie wurden aber durch die wilden Drohungen des Kallixenos eingeschüchtert und gaben nach, alle bis auf einen Mann, welcher unter den Prytanen für den Tag der Versammlung durch das Loos den Vorsitz hatte; das war Sokrates, des Sophroniskos Sohn, welcher standhaft erklärte, dass er sich durch keine Gewalt bestimmen lasse, gegen die Gesetze der Stadt zu handeln.«

Es fällt Gewicht darauf, dass nur der Sinn für Recht und Gesetzlichkeit, dass kein specielles Interesse für die Angeklagten das leitende Motiv des Sokrates war, so, wie der Fall war, zu handeln. Dieser Sinn nun erhob ihn in dem gedachten Falle, in dem Conflicte mit der Demokratie oder wenigstens mit der sie augenblicklich repräsentirenden Menge, über den Partei-Standpunkt. Vielleicht wäre das Urtheil nicht gefällt, der ganze Hergang ein anderer gewesen, wenn nicht der Kern des Athenischen Volkes draussen im Felde gewesen wäre. Man kann nicht mit Entschiedenheit sagen, dass Sokrates im Sinne dieses abwesenden Theils der Demokratie gehandelt habe. Entschieden aber handelte er

---

1) Curtius Griech. Gesch. Th. 2, S. 654. Vergl. Grote »History of Greece« vol. VIII, p. 205, und schon p. 200, der New-Yorker Ausgabe.

nicht im oligarchischen Partei-Interesse. Das zeigte seine Stellung zu der Partei der Oligarchen, als dieselbe einige Jahre später den vollständigen Sieg errungen und die gesammte Macht, gestützt auf Sparta, in ihrer Hand hatte. Das zeigte der zweite Vorfall, der ihn im Conflict mit eben dieser oligarchischen Tyrannis darstellte, um so beachtenswerther, als nicht etwa Dies oder Jenes an ihm den Tyrannen missliebig war, sondern eben sein ganzer Verkehr in Athen, dessen anti-oligarchischen und doch zugleich nicht ungesetzlichen Charakter der Vorfall heraustellte.

Denn darauf, dass der Verkehr des Sokrates sich innerhalb gesetzlicher Freiheit bewegte, fällt hier nach dem oben, gegenüber den Ansichten Forchhammers, Bemerkten einiges Gewicht. Der Xenophontische Bericht im 2. Kp. des 1. Buchs der Memor. über die Verhandlungen, welche Sokrates mit Kritias und Charikles in der gedachten Beziehung führte, ist vielleicht nicht wörtlich getreu. Aber die sachliche Treue Xenophons ist nach Allem, was hierüber bisher angeführt ist, über dem Zweifel. Auch kann die bei der gedachten Gelegenheit allerdings auffällige Weise, wie Xenophon den Sokrates ähnlich, wie er sonst gewohnt war, die gestrengen Herrn fragen und antworten lässt, die Wahrhaftigkeit des Berichts nicht erschüttern. Wir sehen auch an anderen Beispielen, z. B. an dem Gespräche mit Meletos vor den Richtern in der »Apologie«, wie sehr diese Art der Unterhaltung dem Sokrates zur zweiten Natur geworden war.

Beachte man an dem von Xenophon Berichteten zunächst auch den, sein persönliches Verhältniss zum Kritias kennzeichnenden Zug. Den späteren Anklagen im Process, die dem Sokrates den Umgang mit Kritias und Alkibiades politisch zu verdächtigen und aufzumutzen suchten, stellt sich hier ein anderer, den Freimuth desselben charakterisirender Sachverhalt entgegen. Ihm kam es nicht darauf an, einflussreiche junge Leute für sich, sondern für die Tugend zu gewinnen. Wo er Schlechtes an ihnen sah, tadelte er ohne Vorbehalt und so derb, dass, wer seine Absicht verkannte, ihm manches bittere bon mot nachtragen konnte. So war es ihm auch mit dem Kritias ergangen. Die Bezeichnung *καλοὶ κἀγαθοί* soll eine Parteibezeichnung gewesen sein. Aber es fuhren diese »Schön-Guten« gar schlecht bei dem Sokrates, wenn sie, unter dem Mantel der Bildung, der Sünde und Wollust fröhnen wollten. Ein diametraler Gegensatz zu solcher Auffassung des »Schön-Guten« ist das Sokratische Interesse für das Schöne und Gute. Sokrates bezeichnete einmal geradezu die Päderastie des Kritias als das, was sie war. Er lud dadurch den Hass des Mannes auf sich, aber er wusste ihn zu tragen.

Nach Xenophon war dieser Hass die Ursache, dass Kritias, als er unter den Dreissig Nomothet mit war, das Gesetz erliess, nach welchem keine Redekunst, λόγων τέχνη, gelehrt werden durfte. Der Apologet bemerkt dazu, wie ihn Kritias doch nicht habe anfassen können; er trachtete dahin, den Vorwurf auf ihn zu wälzen, welchen die Menge dem Philosophen machte. Sokrates habe nie als Lehrer der Redekunst sich bekannt.

Gilt dann ferner sein Ausspruch über die damalige oligarchische Wirthschaft weniger, um ihn von dem Verdacht des Einverständnisses mit derartigem Herrschergelüste frei zu sprechen, als derjenige über das Thörichte der Wahl durchs Loos, um ihn als Gegner der gesetzlichen Demokratie hinzustellen? Jener Ausspruch war gewiss nicht weniger freimüthig und wie die Verfolgungen lehrten, war er auch nicht weniger gefährlich, als der andere. Wir denken, beide Aussprüche können nur die Erhabenheit des Sokrates über Partei-Standpuncten beweisen.

Weil die Dreissig — so berichtet Xenophon — viele Bürger und nicht die schlechtesten tödteten und viele zum Unrechte verlockten, um ihre Stellung durch die allgemeine Corruption zu sichern, so sagte einmal Sokrates, dass es ihm seltsam scheine, wenn ein zum Rinderhirten Berufener nicht offenbar ein schlechter Rinderhirte sein solle, wenn er das Vieh decimire und dass es ihm noch seltsamer dünke, wenn ein zur Leitung des Staats Berufener, wenn er die Bürgerschaft corrumpire und decimire, damit nicht als einen schlechten Staatslenker sich zeige.

In Folge dieses, den Machthabern von dienstbeflissenen Sykophanten hinterbrachten Ausspruches wurde Sokrates von ihnen vorgefordert. Sie zeigten ihm das oben erwähnte Gesetz, um es auf ihn anzuwenden und ihm die Unterhaltung mit jüngeren Leuten zu verbieten.

War nun das Gesetz nicht verfassungsmässiger, als die Quelle, aus der es kam, die Oligarchie selbst, so war die Anwendung desselben auf Sokrates so bei den Haaren herbeigezogen, dass er, selbst auf dem Standpunkte desselben, befugt war, Aufklärung über den Sinn desselben zu verlangen, in wiefern es auf ihn passte. Xenophon lässt ihn die gestrengen Herren auf die Alternative hinweisen, dass ihr Gesetz die Redekunst entweder nach der Seite, wo sie das Recht, oder nach der anderen, wo sie das Unrecht zu lehren scheine, zu beschränken bestimmt sein könne, wornach in dem einen oder andern Fall der Betreffende sich zu richten habe. Der über seine allerdings anzügliche Frage in Zorn gerathende Charikles giebt ihm die authentische Interpretation, dass das Gesetz ihm jegliche Unterhaltung mit Jünglin-

gen untersage. Als ihn Sokrates ruhig um weitere Erklärung angeht, welche Grenze es dem Jünglingsalter stecke, auf welcherlei Gegenstände es sich erstrecke, erfährt er, was ihm freilich von Anbeginn an nicht zweifelhaft mag gewesen sein, dass es sich einfach um ein Verbot seiner gewohnten Dialektik handele.

Xenophon hatte schon gesagt, dass die Herren dem Sokrates in diesem Punkte nichts anhaben konnten. Aber die Verhandlungen beweisen uns das Gewaltthätige des Gebots, sowie, dass der Sokratische Verkehr unter verfassungsgemässen Zuständen durch kein Gesetz jemals behindert gewesen war, wenn es, um ihn zu hindern, eines speciellen Gesetzes derjenigen Leute bedurfte, die Alles thaten, was ihnen beliebte.

Allerdings gehörte Sokrates nicht zu denen, welche als Vertreter der Volksrechte unter den vereinten Anstrengungen der Dreissig und ihres Spartanischen Schutz-Herrn Lysandros aus Athen verbannt wurden. Ihn traf nicht das Loos des Exils, wie es den Thrasybulos und seinen späteren Verkläger, den Anytos, traf. Man sollte denken, der Grund dafür läge nahe. Parteimann, wie jene, war Sokrates nie gewesen [1]). Einestheils spricht dann aber die Verfolgung, der selbst ein allem Partei-Wesen sich fernhaltender Mann, wie Sokrates, ausgesetzt war, desto kräftiger gegen die furchtbare Willkühr der Gewalthaber. Anderentheils hätte Sokrates, wenn nicht jene zuvor wären gestürzt, Aergeres noch erlitten, als das Exil, nämlich den Tod.

Wenigstens prognosticirt Platon ihm dies Geschick in Anlass eines anderen Conflicts mit denselben Oligarchen. Xenophon berührt diesen Fall Memor. IV, 4, 2 vorübergehend. Platon lässt Sokrates denselben in der Apologie 32 c d seinen Richtern ausführlicher ins Gedächtniss rufen.

»Zur Zeit der Oligarchie« — so spricht er — »liessen mich die Dreissig mit vier Anderen in die Tholos — das Prytanengebäude — holen und trugen uns auf, aus Salamis den Salaminier Leon herbeizubringen, um ihn hinzurichten. Derartige Aufträge ertheilten nun jene auch Anderen in Menge, um so Viele als möglich mit Verbrechen zu beflecken. Damals wahrlich zeigte ich wiederum nicht durch Worte, sondern durch die That, dass ich mich um den Tod nicht im Geringsten kümmere, dass mir hingegen daran, nichts Ungerechtes und Frevelhaftes zu verüben, Alles liegt. Mich nämlich konnte jene Regierung, so mächtig sie war, nicht so

[1]) Ueber Thrasybulos vergl. Curtius Griech. Gesch. III, S. 16, über den Anytos Grote's Gesch. Griechenl. (in der Meissnerschen Uebers). 4. S. 408, 409.

einschüchtern, dass ich etwas Ungerechtes begangen hätte. Sondern, als wir aus der Tholos herausgetreten, gingen jene vier nach Salamis und holten den Leon, ich hingegen begab mich schnurstracks nach Hause. Und vielleicht hätte ich das mit dem Tode gebüsst, wenn nicht jene Regierung gleich darauf wäre gestürzt worden.«

Zwar meint Grote[1]) einigermassen abweichend von der hier zuletzt ausgesprochenen Ansicht, dass die Tyrannen es bei dieser Angelegenheit für passend gehalten haben müssen, den Sokrates ungestraft zu lassen. Doch eben auch dieser Historiker, dem nicht leicht Einer einseitige Voreingenommenheit für den Philosophen Schuld geben wird, sieht in dem Umstande, dass die Oligarchen für jenen Frevel ihn, den Greis von geprüfter Privat- und Bürger-Tugend und trotz aller Unpopularität auf geistigem Gebiete eine anerkannte Autorität, auszulesen wagten, einen Beweis, bis zu welchem Aeussersten sie ihr System ausdehnten. Indem er hinzufügt, wie dies meistens mit Erfolg wird geschehen sein, lässt er die sittliche Kühnheit des Sokrates ihnen gegenüber nur bewundernswerther erscheinen. Geschweige, dass an irgend eine Billigung der Gewaltherrschaft Seitens des Sokrates nach solchem Belege des Gegentheils auch nur entfernt zu denken wäre, — einige Namen der vielen Opfer derselben z. B. Nikeratos, Antiphon, zu dem Kreise der dem Sokrates Befreundeten gehörig, lassen eher auf eine oppositionelle Partei-Richtung desselben schliessen, wenn nicht vor Allem einfach bei der Thatsache stehen zu bleiben wäre, dass er in diesem Fall wieder nur dem Gesetze und der Sittlichkeit gehorchte. Denn mit Recht vergleicht auch Grote den in diesem Falle bewiesenen Widerstand des Mannes gegen die Oligarchen als ein Seitenstück mit seinem Betragen in der oben erwähnten Feldherrn-Sache. Wir haben allen Grund anzunehmen, dass neben Abscheu vor dem inhumanen Act willkürlicher Verfolgung, Achtung vor dem Gesetze der Leitstern des Sokratischen Verfahrens hier war, wie sie es dort gewesen war.

Das sind die wenigen Züge, welche die leitenden Quellen aus dem Leben des Sokrates als Kriegers, sowie über seine Betheiligung an dem berichten, was man mit einem modernen Ausdruck etwa als höhere Politik bezeichnen könnte.

Auf seine Bezüge zum Gottesdienste der Stadt, auf seine ehelichen Verhältnisse und seine Stellung zu gewissen Sitten seiner Zeit kann nicht übergegangen werden, ohne dass zuvor mit einem Worte auch jener Einladung an den Hof des Makedonischen Königs Archelaos gedacht wird, von welcher

[1]) History of Greece vol. VIII S. 244 der New-Yorker Ausg.

zwar weder Platon, noch Xenophon Etwas meldet, der aber Aristoteles, also jedenfalls eine gelehrte und möglicherweise unterrichtete Quelle, in den rhetor. 1398ª 24—26 zu gedenken scheint. Wenigstens führt er ein in Bezug auf eine derartige Einladung gesprochenes Wort des Sokrates zum Beispiel einer rhetorisch- antithetischen Redewendung an, dahin lautend, dass er desshalb nicht zum Archelaos gegangen sei, weil es sündhaft sei angesichts des Unvermögens, Wohl- oder Uebelthaten nicht mit gleicher Münze vergelten zu können.

Dass an den Sokrates von jenem Könige Archelaos, der um 413 v. u. Z. den Makedonischen Thron auf die im Platonischen »Gorgias« 471 mit grellen Farben geschilderte frevelhafte Weise usurpirt hatte, eine Einladung hat ergehen können, das liegt wenigstens der politischen Berechnung und dem sonstigen Bemühn des glücklichen Usurpators nicht fern. Die charakteristische und einigermassen diplomatische Ablehnung, welche das Gesuch beim Sokrates erfuhr, schon von Seneca treffend interpretirt[1]), entspricht aber auch dem, was sich von diesem erwarten liess. Wir dürfen annehmen, dass er auch seine wahre Ansicht über den königlichen Gönner und Beschützer der Wissenschaften und Künste weder als freier Athener, noch als freimüthiger Mensch nach Art dessen, wie ihn Platon im Gorgias sich äussern lässt, wird zurückgehalten haben. Seneca trifft mit den Worten: noluit ire ad voluntariam servitutem is, cujus libertatem civitas libera ferre non potuit: jenen hervorragenden Zug sittlicher Unabhängigkeit an Sokrates, welchem die goldene Kette höfischen Lebens zwar widerstrebte, zu dessen gerechtem Stolze aber auch der kleinliche Aerger seiner freien Mitbürger antipathisch sich verhielt.

So unverkennbar die im Vorhergehenden zuletzt erwähnten Fälle, in denen die Anforderungen des Staates an den Sokrates herantraten, beweisen, dass die öffentlichen Verhältnisse Athens bereits aus ihrem eigenen Schoosse heraus die Staatsangehörigen aller Parteien mehr oder weniger in die Conflicte des Gesetzlichen mit dem Ungesetzlichen zu bringen, in ihnen zu verwickeln geeignet waren: so schlagend zeugen sie davon, wie ernstlich und glücklich Sokrates das Gesetzliche vertrat, weil es zugleich das Sittliche war. Ein Mann von dem Schlage hat das Zeug und das Recht eines reformirenden Strebens, weil ihn sein lebendiger Zusammenhang mit dem sittlichen Kern des in den Gesetzen über den Parteien waltenden Staats vor willkürlichem Missbrauch schützt. Sokrates darf allerdings mit dem ge-

[1]) De beneficiis V, 6, 2 ff.

wöhnlichen Maasse der Bürger-Tugend nicht gemessen werden. Je höher er aber dastand, wie »ein Berg unter seinen Mitbürgern« in klarer Erkenntniss der Mängel, desto leuchtender nur ist sein Verdienst, wenn man ja gewiss von ihm sagen kann, dass er das Gelöbniss, welches der Attische Jüngling beim Eintritte in die Bürgerschaft ablegen musste, Punkt für Punkt erfüllte. Er vollführte, was er versprochen: ich will die Waffen, die mir gegeben sind, nicht entehren und meinen Nebenmann im Treffen nicht verlassen. Er that, wozu er vereidet war: ich will mich den verordneten Richtern unterwerfen und den bestehenden Gesetzen gehorsam sein.

Nun war derselbe Mann, welcher in der entschiedensten Achtung vor der sittlich- vernünftigen Anlage des Menschen die Wärme seines wissenschaftlichen Motivs und Strebens aus dem Bewusstsein von des Menschen göttlichem Ursprung schöpfte, wie oben im Weiteren dargestellt ist, es war dieser Mann freilich nicht darnach geartet, dass seine Religiösität mit dem Maasse des vulgären Glaubens gemessen würde. Aber war Athen der Staat, welcher eine religiöse Gleichmacherei grundsätzlich sanctioniren konnte, ausgedehnt auf die persönliche Ueberzeugung des Einzelnen? Es ist bekannt genug, dass dies weder der Fall war, noch sein konnte in einem von Attischem Volksgeiste durchwehten Staate, in dem Staate des Perikles, jenes glänzenden Beschützers religiöser Freiheit und wissenschaftlicher Forschung. Mochte in ihm priesterliche Engherzigkeit zuweilen ihre Rolle spielen und pöbelhafter Unverstand in manchen Fällen den Sieg über humane Toleranz davon tragen: immer gehörten religiöse Inquisitionen und verfolgungssüchtige Ketzergerichte zu den Ausnahmen.

Wollte man freilich dem Xenophon folgen: so wäre es nicht schwer, den Sokrates auf dem Niveau eines beschränkten, massiv- bürgerlichen Glaubens gar als ein Muster altathenischer Frömmigkeit hinzustellen, der jene Verehrung der Götter der Vaterstadt mit den ehrsamsten Mitbürgern theilte, welche ein oft genannter Gelehrter von seiner Gesetzlichkeit fordert. Die Glaubwürdigkeit der Xenophontischen Berichte über die daheim und öffentlich von Sokrates documentirte Befolgung väterlicher Religionsgebräuche soll nicht angetastet werden. Der Geist, worin dies geschah, war gleichwohl ein anderer, als Xenophon zu würdigen im Stande war, als die wenigsten Bürger Athens zu verstehen vermochten, obwohl an ihm das Gesetz, ohne seine eigene Form und Hülle zu zersprengen, nichts Ungesetzliches zu tadeln haben konnte. Die Götter und Heiligthümer der Stadt, die allein zu entscheiden berechtigt gewesen wären, ob sie Sokrates, seinem auch gegen sie abgelegten Bürgerschwur gemäss in dem Geiste, worin er sie verehrte, in der

That und auf die richtige Art in Ehren hielt, sie waren stumm und gaben keinen Aufschluss, indess man nach dem Gesetz oder der Sitte und dem Eide, dem genügt wurde, nicht anders konnte, als die etwaige Frage bejahen.

Es wäre das bereits in den Kapiteln über die Lehre des Sokrates wiederholt Gesagte hier nur zu recapituliren, um zu zeigen, dass er über die Gottheit anders denken musste, als die Mehrzahl seiner Mitbürger. Aber er dachte, wenn er eine zweckgemäss waltende vernünftige Gottheit, wenn er an ein alles Werdende bestimmendes Gute glaubte, darum nicht frivol frei- und leichtsinnig von der Volksreligion, statt darin eine verehrungswürdige Aeusserung derselben vernünftigsittlichen Anlage des Menschen zu sehen, deren Veredlung ihm so sehr angelegen war. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie persönlich nahe sich Sokrates die göttlichen Erweisungen brachte, welche der Volksglaube in bestimmten Göttern personificirte. Die Verehrung, welche er ihnen im Gebete und Opfer darbrachte, gewinnt bei ihm dadurch einen so liebenswürdigen, innigen, menschlich würdigen Charakter, dass sie jetzt noch uns zu rühren im Stande ist, mag er, wie im »Phädros« 279^{b} zum Pan und zu den Göttern eines Bezirkes, mag er, wie in jener im »Gastmahl« 220^{d} berichteten Scene, nach langem schwierigen Nachdenken, zu dem aufgehenden Helios beten, mag er hingehen, gleich der Menge des Volks, um, nach dem Bericht im Anfang der Platonischen »Politeia«, der Thrakischen Artemis seine Verehrung zu bezeigen, oder mag er, wie im »Phädon« 66^{b} dem Apoll seine Hymnen weihen oder dicht vor seinem Tode, als ein Genesender, dem Asklepios sein letztes Opfer geloben lassen.

Ist dann ferner ergebene Resignation, die sich sittlich Nichts vergiebt, der schönste Ausdruck religiösen Glaubens: so kann derselbe am Sokrates, der jene Resignation bis zur Ergebenheit in den Tod bewies, nicht hoch genug geschätzt werden. Die Frage, ob er Monotheist war hat vor der über menschliches Vermögen hinaus liegenden Tiefe des Geheimnisses der Gottheit keine besondere Bedeutung. Sokrates kannte die Frage nicht in dem Sinne, worin dem Glauben die einheitliche Persönlichkeit seines göttlichen Objectes eine ausschliessliche Wahrheit und mehr zu sein beanspruchte, als das dem Wesen der menschlichen Vernunft Gemässeste. Sein Glaube bildete ihm keine Streitfrage, war ihm kein strittiger Katechismus-Artikel. Er mag ihm mit dem Ausdruck lebendiger Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit, wie eine Frucht auf dem Baume der Erkenntniss menschlicher Grenzen und menschlicher Gottähnlichkeit erschienen sein, die auf dem Wege, welchen er zur

Entwicklung dieser vernünftigen Erkenntniss zu führen beflissen war, von selber reifen musste.

Auf dem Standpunkte der Staatsreligion aber erhebt sich die Frage: wo in Athen war zur Zeit des Sokrates der alte naive Götterglaube kräftig und lebensfähig? Es waren nicht die Sophisten, die ihn zu zersetzen angefangen waren; sie führten nur fort, was ihre philosophischen Vorgänger begonnen hatten. Sie auch nicht bloss mit ihren Schülern und Quasischülern und dazu nicht Staatsmänner bloss, gleich dem Perikles, und Dichter, gleich dem Euripides, standen sei es mit dem Zeifel an ihm, sei es mit dem Bedürfniss nach Besserem vereinzelt. Zweifel und Bedürfniss waren fast Modesache geworden und ihr Diener mehr, als Verfechter des Alten war selbst Aristophanes mit seiner lasciven Ausgelassenheit. Leider jedoch sind gerade solche Zeiten wie gemacht für jene bedauerliche Erscheinung, dass fanatisches Gelüste und Intoleranz blind hineingreifen und Exempel statuiren und den Unschuldigen büssen lassen statt des Schuldigen, der vorzugsweise der Ankläger und der Richter selbst zu sein pflegt.

In diesem Sinne stellt sich die Verdächtigung des Sokrates in seinem Prozesse auf Leben und Tod, dass er die Götter der Stadt nicht verehre, dar und in diesem Sinne wurde sein unschuldiges Dämonion, von dessen Beschaffenheit oben die Rede war, als Vogelscheuche gegen den Abfall zu fremden Gottheiten benutzt, dessen man ihn beschuldigte.

Es kann nicht Wunder nehmen, wenn Manchem an den häuslichen und den ehelichen Verhältnissen des Sokrates seine Achillesferse erscheinen will. In ihnen steht der Mann des reformatorischen und sittlichen Strebens in den wo möglich concretesten Beziehungen der nächsten und engsten Pflichten des Hausvaters und Ehegatten. Ein Conflict, den er dadurch, dass er wäre ledig geblieben, zu vermeiden im Stande gewesen wäre, scheint hier auch demjenigen einigermassen unangenehm einzutreten, der das beste Verständniss für den von ihm geübten Beruf heranbringt und der seine Uneigennützigkeit lobenswerth findet, mit welcher er, für seine Person ein Held in der Selbstbeherrschung und Entsagung, nicht bloss seine äussere Mittellosigkeit trägt, sondern auch die Mittel, sie zu heben, verschmähet, indem er nie für das, was er bietet und wirkt, sich bezahlen lässt.

Man verliere nur über den Reformator und Philosophen nicht den Boden der Wirklichkeit und der Attischen Cultur-Verhältnisse aus den Augen oder vielmehr man vergegenwärtige sich jenen lebendig innerhalb dieser.

Was den durch Ehelosigkeit zu vermeidenden etwaigen

Conflict dessen, was Sokrates als seinen Beruf betrachtete und übte, mit den nächsten häuslichen Pflichten der Sorge für Weib und Kinder betrifft: — es hätte Sokrates, auch wenn er sich nicht verheirathet hätte, für seine Person doch die wenn auch kargen Mittel sich erwerben müssen, im Fall er so arm war, dass ihm so zu sagen Alles abging.

Allerdings er war seit seines Lebens nicht reich. Das steht nach Platons und Xenophons Zeugnissen fest. Nach der Apologie 23[b] liess ihn sein Beruf in tausendfacher häuslicher Armuth, *ἐν πενίᾳ μυρίᾳ* und nach Xenophon, Oecon. 2, 3, belief sich nach einer allerdings einigermaassen auffälligen Schätzung, mit Haus und Allem, sein Vermögen auf 5 Minen[1]). Dies sind nackte Thatsachen, die den wiederholten, ironisch gefärbten Anspielungen des Sokrates in Platonischen Gesprächen zu Grunde liegen. Für Sophisten-Unterricht hatte er kein Geld, höchstens einige Drachmen übrig. Wenn er von seinem Vater, wie Libanius in seiner Apologie[2]) anführt, ein Mehreres geerbt, aber bald beim Ausleihen eingebüsst hätte, so sollte man meinen, dass bei den beiden Hauptgewährsmännern darüber eine gelegentliche Andeutung geschehen wäre. Auch die mit Bezug auf Sokrates von Plutarch[3]) erwähnte Notiz des Demetrios Phalereus, dass derselbe nicht blos einen eigenen Landbesitz, sondern von Kriton zinslich belegte 70 Minen besessen habe, von Plutarch selber nicht ohne Vorbehalt wiedergegeben, kann schwerlich gegen die oben gedachten Zeugnisse aufkommen, nach denen wir in der That glauben müssen, dass seine ökonomischen Verhältnisse an Anfechtungen eines, wenn auch nicht täglichen, so doch periodischen Geldmangels litten.

Jedoch eben so gewiss ist es auf der anderen Seite, dass Sokrates sich seine geistige und moralische, wie bürgerliche und gesellschaftliche Unabhängigkeit bewahrte. So gross war seine Armuth nicht, um an dieser zu nagen und mag sie unter den Attischen Zuständen[4]) auch sonst ihm erleichtert sein, im Ganzen wird es sich mit seinen pecuniären Verhältnissen ähnlich verhalten haben, wie mit denjenigen anderer berühmten Männer, wo die Sage von drohendem Hunger zu berichten weiss, indess sie, in der Nähe besehen, beziehungsweise erträglich sind.

Der oben gedachte Conflict, in den durch eine Ehe Sokrates in der Ausübung seines Lehrberufes um seiner öko-

---

[1]) Man vergl., um zu sehen, dass diese Summe doch nicht so wenig bedeute, Diog. L. V. 72 u. Beckers Charikles I, S. 258 mit Anm. 28.

[2]) T. 3, S. 7, Reiske.

[3]) Im Leben des Aristides im 1. Cap.

[4]) Man denke u. A. an die Sitte jener unter dem Namen *ἔρανος* bekannten Beisteuer, worüber Becker in seinem Charikles 1, S. 145 ff. handelt.

nomischen Lage halber mit den Pflichten der Sorge für Weib und Kinder soll gerathen sein, war nicht vorhanden. Staatsbürgerlich betrachtet war aber sogar bei den Gesichtspunkten, die dem Athener die Ehe zur Pflichtsache machten, auch ihm dieselbe geboten.

Aber ein dritter Punkt höchst zarter Natur ist dem Sokrates, nicht zwar von den Alten, die viel weniger zarte Dinge im Punkte der Ehe ihm vorzuwerfen wissen, sondern von dem neueren, schon oben citirten Gelehrten zum Tadel angerechnet. Er soll sich nicht von seinem Herzen, sondern von der Berechnung des Nutzens bei dem Eingehen der Ehe haben leiten lassen, eines Nutzens, der freilich nicht in einer reichen Mitgift bestanden haben kann — Sokrates war nach, wie vor der Ehe und jedenfalls noch bei seinem Ende einigermaassen arm —, sondern seiner Erziehung und Entwicklung diente. Der Tadel benutzt ein offenbar scherzhaftes bon mot des Sokrates, von dem im Xenophontischen Gastmahl berichtet wird. Dort äussert sich Sokrates in Anlass eines von einer anwesenden Tänzerin aufgeführten künstlichen Tanzes über die Bildungsfähigkeit des weiblichen Geschlechts, worauf ihn Antisthenes fragt, weshalb er nicht an seiner Xanthippe auch diese Fähigkeit entwickle, statt mit der heftigsten, χαλεπωτάτη, aller Frauen, die es jemals gegeben habe und geben werde, so fortzuleben. Sokrates entgegnet bekanntlich mit einer allerdings recht derben Vergleichung, dass er an der Heftigkeit seiner Frau ein passendes Mittel gefunden habe, sich für den Umgang mit Menschen zu bilden, sicher, sich in alle Menschen leicht finden zu können, wenn er es mit ihr auszuhalten im Stande. Xenophon fügt zwar hinzu, dass Sokrates mit diesem Worte in der That nicht weit vom Ziele getroffen haben mochte. Er meint aber doch wohl nur, dass die gedachte Verwerthung der unverträglichen Eigenschaften der Frau zu eigener Umgänglichkeit das verhältnissmässig Passendste für den Gatten war, insofern sich die Besserung der Gattin als eine Unmöglichkeit herausstellte, nicht aber, dass es geradezu wörtlich zu nehmen, wenn Sokrates sie für diesen Zweck gesucht zu haben erklärte. Auch Xenophon also verstand das Wort cum grano salis, wie es der Gelegenheit, einem Attischen Gastmahle mit obligaten Repräsentantinnen der Kehrseite des antiken Frauenlebens, mit Flötenspielerinnen und Tänzerinnen, auch ja allein geziemt.

Dass das Eingehen der Ehe freilich eine Herzenssache der beiden Gatten gewesen, vermuthen wir um so weniger, als es bekanntlich in der antiken Welt gewöhnlich von ganz andern Rücksichten bestimmt zu werden pflegte[1]). Eine Schuld

[1]) Vergl. Beckers Charikles II, S. 436 ff.

dagegen finden wir desswegen noch nicht weder auf Seiten des Gatten, noch auf Seiten der Gattin, deren Ehrenrettung uns hier weniger obliegt, nachdem sie Zeller in so geistreicher Weise vollzogen hat [1]). Wohl schön und wünschenswerth möchte Einer die liebliche Zugabe des idealen Zuges geistigen Verständnisses und Ineinanderaufgehens im Punkte der Ehe zu den sonstigen Charakter-Vorzügen des Sokrates finden; geschweige aber, dass ihr Mangel demselben als eine Schuld zugeschrieben werden darf, ist es die grosse Frage, ob auf einen äusserlich höchst unschönen Mann, den die Liebe zur Philosophie von früh auf fesselte, die Aphrodite im natürlichen Verlaufe seiner inneren Entwicklung den gewünschten Zauber üben und ihre herzerfüllende Macht entfalten konnte.

Sittlich rein hielt Sokrates sein eheliches Verhältniss, das er, wie schon Zeller a. a. O. auf Grund der Stellen in Xenophons Memor II, 2 u. Platons »Phädon« 60^a und 116^b nachgewiesen hat, in bereits vorgerückteren Mannesjahren mit der um wohl 2 Jahrzehnde jüngeren Xanthippe schloss. Dabei fordert die Nachricht von einer Bigamie des Sokrates, wie sie sich bei Diog. L. II, 26 u. Athen. III, 556, mehr oder weniger modificirt, nach verschiedenen Autoritäten angeführt findet und wie sie, sei es nach unseren Anschauungen, sei es selbst nach dem Sinne der antiken Welt [2]), der sittlichen Reinheit des ehelichen Verhältnisses des Sokrates am meisten widersprechen würde, — diese Nachricht, schon wiederholt widerlegt [3]), fordert keine ernstliche Erwägung mehr.

Sie findet sich mit in jenem frühzeitig der Person des Sokrates in dieser Beziehung um- und angesetzten Gewirre von Sagen, die sich theils durch die Widersprüche mit den leitenden Quellen als offenbare Andichtung und theils aus dem Bemühen, diese Widersprüche zu vermeiden, als willkührliche Umdichtung zu erkennen geben. Es ist erstlich die, mit der Situation im Platonischen »Phädon«, nach der doch Xanthippe die überlebende Gattin ist, in Widerspruch stehende, von Diogenes Laert. II, 26 nach einer Stelle in der Schrift des Pseudo-Aristoteles *περὶ τῆς εὐγενείας* berichtete Notiz von der späteren Ehe des Sokrates mit der Myrto, einer Tochter des Aristides, sowie dann die anderer, nicht namhaft gemachter Autoritäten bei demselben Diog., dass vielmehr Myrto die frühere Gattin gewesen sei. Jene dritte Sage von der Doppelehe, auf den Demetrios von Phalereus,

[1]) Vergl. dessen Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts S. 51—61.

[2]) Vergl. Beckers Charikles II, S. 439.

[3]) Unter den Alten schon von Panätios und von Neuern von Lusac: Lectiones Atticae (Leyden 1809), vgl. Zeller a. a. O. S. 97, Anm. 3.

auf den Schwestersohn des Aristoteles, Kallisthenes, auf den um 250 v. u. Z. lebenden Rhodier Hieronymos und endlich den um 160 v. u. Z. lebenden Satyros sich berufend, scheint, so alten Ursprungs sie ist, zwischen jenen haben vermitteln zu wollen. Getrost aber darf man alle diese Berichte, sammt ihren späteren Modificationen beim Athenäos 555 d — 556 a unter die Anecdoten und Dichtungen verweisen, wie sie von der Neugier und Klatschsucht eingegeben, am beflissensten gerade um diejenigen Verhältnisse einer hervorragenden Gestalt sich festzusetzen pflegen, die sich der Oeffentlichkeit am leichtesten entziehen. Wenn ihnen das Auffällige wirklich angeklebt hätte, was jene Sagen darüber zu erzählen wissen, so wären sie von den Zeitgenossen nicht übersehen und hätten von diesen allein auch auf glaubwürdige Weise überliefert werden können.

Unter den sicheren Nachrichten über die Ehe des Sokrates zeugt besonders die oben erwähnte Stelle beim Xenophon, Memor. II, 2, von dem ernstlichen Bemühen desselben, sein Zusammenleben mit der Xanthippe in Bezug auf sie selber und seinen Sohn in durchaus sittlichem Geiste zu gestalten. Dem Gespräche mit seinem ältesten Kinde, Lamprokles, von welchem Xenophon nach seiner Weise meldet, liegt, wie von der sachlichen Treue des Berichterstatters anzunehmen ist, ein Thatsächliches zu Grunde. In ähnlicher Weise, wie es dort in einem Falle geschieht, wird Sokrates in anderen Fällen den Sohn auf die Pflicht hingewiesen haben, die er gegen seine Mutter zu erfüllen habe, auf kindliche Dankbarkeit, auf milde Nachsicht wegen ihrer Reizbarkeit, auf inniges Erwägen ihrer Mutterliebe und auf herzliche Bitte um göttliche Verzeihung, wenn er es an der pflichtgemässen Achtung gegen sie je fehlen liess. Natürlich handelte auch der Mann mit Rücksicht und Achtsamkeit gegen die Gattin, der von dem Sohn ein so pflichtgemässes Betragen gegen die Mutter forderte.

Ein besonders inniges Verhältniss nach modernen Begriffen war die Ehe des Sokrates nicht. Innigkeit, wie wir sie fordern, entsprach nicht der Stellung der Geschlechter untereinander im antiken Staat. Auch will beherzigt sein, was Zeller sagt, dass »grosse Zärtlichkeit nicht zu den Eigenschaften des Sokrates gehören mochte, der seinem höheren Berufe jede andere Rücksicht unbedenklich zu opfern gewohnt war und zu jenen Charakteren gehörte, die gegen andere so wenig, als gegen sich selbst weich und schwach zu sein pflegen«. Es mag nicht besonders zart gehandelt sein, wenn Sokrates, wie Platon im »Phädon« 60 a erzählt, am Morgen seines Todestages der jammernden und wehklagenden Gattin auf einige Stunden sich entledigt, um mit seinen

Freunden über die Unsterblichkeit der Seele zu reden. Es geziemte das mehr dem Philosophen. Doch vergisst er die Sitte nicht, indem er sie von einem seiner Freunde nach Hause geleiten lässt und einige Stunden später, unmittelbar vor seinem Tode, hat er die Frau und ihre Sippe oder Begleiterinnen und seine Kinder wieder um sich und giebt ihnen in Anwesenheit seines vielgeprüften Freundes Kriton vorsorglich seine letzten Aufträge.

Gewiss hat Platon die Gegenwart der Frau am Todestage nicht erdichtet, nur in die Scene und Handlung des Dialogs wie es künstlerisch am passendsten schien verflochten. Sie gereicht, wie sie mit der Attischen Sitte übereinstimmt, so als ein Zeichen treuer Anhänglichkeit, wie Zeller hervorhebt, zum Lobe der Gattin. Sie gereicht aber auch in entsprechender Weise zum Lobe des Gatten, der sich dieser Anhänglichkeit im Leben nicht wird unwerth gemacht haben.

Sein Werth freilich darf wiederum nicht da gesucht werden, wo ihn eine Hausfrau wohl auch gar gerne gefunden hätte. Er schätzte ja in seinem äusserlichen Fortkommen kein Lebensziel und arbeitete der im Hause herrschenden Gattin in dieser Hinsicht nicht sonderlich in die Hände, wie es dann ja an die tägliche Sorge geheftete Collisionen gewesen sein mögen, welche zahlreichen späteren Anecdoten den Stoff gaben, um den heftigen Charakter der Frau zu bezeichnen. Dennoch wird der Gattin unmöglich entgangen sein, wess eigenen Geistes Kind ihr Mann war, so wenig, als dass ihn bei seinem öffentlichen Umherflaniren ganz andere Dinge beschäftigten, als Untreue gegen sie. Wenn ihr ferner die Bewunderung nicht ganz entging, die er bei Vielen fand, so wird sie es ihm so schlimm und nachhaltig nicht angerechnet haben, gesetzt auch sie hörte mit einiger Gereiztheit von seinen jeweiligen Besuchen stadtkundiger Frauen aus einer anderen gesellschaftlichen Classe, als zu der sie selbst gehörte.

Sokrates theilte nicht das gewöhnliche Vorurtheil der Athener von der untergeordneten Befähigung und Stellung des weiblichen Geschlechts. Ohne im eigentlichen Sinne des Worts, wie oben gezeigt ist, ihr Schüler zu sein, schenkte er der talentvollen und berühmten Gattin des noch berühmteren Perikles eine hohe Anerkennung. Es ist eine, nicht bloss seinen philosophischen Ruf, dessen er damals genoss, auch eine sein humanes Interesse bezeichnende Thatsache, wenn er an den, unter Attischen Verhältnissen einigermaassen überraschenden gesellschaftlichen Cirkeln Theil nahm, die sich, wenn dem Plutarch[1]) zu trauen ist, im Hause des Perikles um die Aspasia sammelten.

[1]) Im Leben des Perikles Kap. 24.

Es fällt Gewicht darauf, dass neben Perikles Sokrates es ist, aus dessen Verhältniss zu ihr die seltenen Eigenschaften der Milesierin uns vorzugsweise bekannt sind. Gewiss empfiehlt die Vereinigung der bemerkenswerthen Umstände, dass einestheils der geniale Lenker des Athenischen Staats, dass Perikles sie als seine Gattin heimzuführen den Muth hatte, dass anderentheils der grösste Philosoph seiner Zeit ihr vielfach nahe trat, die Eigenschaften der Dame als in hohem Grade vorzügliche und gewinnende. Rächte sich in der That, wie behauptet worden ist, die im Allgemeinen gedrückte Stellung des weiblichen Geschlechts in Athen durch die seltsame Erscheinung, dass eine geistreiche Frau aus der Zwitter-Stellung einer Hetären-Wirthin an die Seite des ersten Mannes des Staates trat: so muss ja an den Männern, die in ihr dem Geiste und der Anmuth mehr, als der Sitte Rechnung trugen, gewissermaassen eine dem Besseren und Humaneren gezollte Anerkennung gelobt werden. Sokrates gehörte zu jenen Athenern nicht, die dem Perikles die Ehe mit der berühmten Tochter des Axiochos verdachten. Ist er es doch, welchen Xenophon, sowie der Verfasser des unter Platons Namen uns überlieferten und unserer Ansicht nach dem Aristoteles schon bekannten Schrift »Menexenos« die interessante Frau darstellen lassen, wie sie, das Maass der damaligen Bildung des weiblichen Geschlechts überragend, nicht bloss der Bildungsfähigkeit ihres Geschlechts sich bewusst war [1]), sondern wie sie auch nicht ungewöhnliche Kenntniss der damals die Hauptwissenschaft bildenden Rhetorik hatte und übte [2]), wenn auch die Ueberlieferung nur Scherz sein mag, dass sie dem Perikles seine Reden ausarbeiten half und dem Sokrates das Material jener im »Menexenos« gehaltenen Leichenrede bot.

Sokrates nahm dann auch, in Uebereinstimmung mit seiner ausgesprochenen Ansicht darüber [3]), die weibliche Bildungsfähigkeit im Weiteren in Anspruch. Denn hierfür nur, nicht in irgend einem frivolen Sinne, darf das von Xenophon, Memor. III, 11, berichtete Gespräch mit der schönen, an Bildung und Geist aber an eine Aspasia nicht hinanreichenden Theodote benutzt werden. Freilich hat, wie schon Oncken hervorgehoben hat [4]), der Besuch des Sokrates und seiner Begleiter bei der Theodote »in dem Augenblick, wo sie gerade Modell steht und ein Maler beflissen ist, ihre entfalteten Reize in dem Spiegel seiner Kunst aufzufangen« und das, in Folge dess angeknüpfte Gespräch einen eigenthümlich

[1]) S. Xenophons Oecon. 3, 15.
[2]) Das beweist der »Menexenos«.
[3]) In Xenophons Gastmahl 2, 9.
[4]) »Athen und Hellas« II, S. 93.

pikanten Reiz. Keineswegs erwarte man auch von der mit dem Ernst so liebenswürdig verschmolzenen Naivität des Sokrates die Sprache des Sittenpredigers in einer Situation, wo dieselbe wenig angebracht war. Er spricht mit vollkommener Unbefangenheit über die Frage, wie Freunde am besten gefangen und die Gefangenen nachhaltig gefesselt werden. Er bringt mit der besten Bonhomie das Gewerbe der üppigen Dame in Parallele mit seinem gesellschaftlichen Beruf und Bemühen, Freunde zu gewinnen. Bewegte sich zudem das Gespräch vielleicht in lebhafterem Gange, als worin es Xenophon darstellt, so gewinnt das augenscheinliche Interesse, welches Theodote, gefesselt, gegen den Schluss desselben für den Sprechenden zu gewinnen scheint, einen Anflug jener pathologischen Spannung, mit der Sokrates auch sonst seine Zuhörer zu gewinnen wusste. Schliesslich aber fehlt auch der Fingerzeig auf den Unterschied jener Zauberlieder und Zaubermittel nicht, vor deren Anwendung auf Vernunft und Sittlichkeit das Eitle und Nichtige ihres Treibens selbst einer Theodote klar zu machen wäre, wenn entweder sie die Zeit für den Unterricht oder Sokrates an ihr die erforderliche Gelehrigkeit fände.

Eine Charakteristik der Stellung des Sokrates zu jener Sitte oder vielmehr Unsitte seiner Zeit, für welche der Ausdruck der Knabenliebe nur eine euphemistische Verhüllung ist, könnte sich darauf beschränken, zu constatiren, dass er sie durch Wort und That verurtheilte. Das bestättigen Xenophon und Platon. Des Tadels, den der lüsterne Kritias von ihm erfuhr, der sich des Euthydemos bedienen wollte, ist nach ersterem (Memor. I, 2, 29, 30) bereits gedacht. Wie immer auch es sich mit der Erzählung des Alkibiades im Platonischen »Gastmahl« 216 d – 219 d, was das Thatsächliche jener nächtlichen Scene betrifft, verhalten mag, Platon giebt darin ein, das in der antiken Welt leider nur zu gross gezeugte Verderbniss besonders glänzend widerlegendes Beispiel seines Lehrers, weil er von dem in der Wirklichkeit Zutreffenden desselben überzeugt gewesen sein muss.

Wohl ist es dagegen ein Beweis für jene, die Hellenen weit über unser Gefühl hinaus beherrschende Macht sinnlicher Knaben-Schönheit, wenn dem Anfluge des von ihr ausgeübten Reizes auch Sokrates nicht unempfindlich gegenüberstand. Das zeigen nicht bloss mehrere Scenen der Platonischen Gespräche, auch das von Xenophon (Memor. I, 3, 8—14) berichtete Gespräch beweist es, welches vor der betäubenden Wirkung eines Kusses von schönem Knaben-Munde den Sokrates warnen lässt. Doch ist seine Empfindung das geläuterte Wohlgefallen einer dem Sinnlichen nicht abgeneigten sittlich veredelten Natur.

Man mag mit Fr. Jacobs[1]) der unseren Begriffen so unnatürlich erscheinenden Päderastie von ihrer Gehässigkeit dadurch zu nehmen suchen, dass man der Knabenliebe in vielen Staaten Griechenlands einen Adel zuschreibt, von dem die neuere Welt, in der sie, bei gänzlich veränderten Verhältnissen, nur als Laster und schimpfliche Ausartung erscheint, kaum eine Vorstellung hat. Man mag anderntheils mit Becker[2]) vielmehr nur als Ausnahme gelten lassen, wenn die Päderastie hier und da in grösserer Reinheit erscheint. Was Sokrates betrifft, so geht aus seiner in Wort und That dargelegten Ansicht von der Freundschaft hervor, dass er allein ihren Cultus in philosophischem und sittlichem Sinne übte. Als Freundschaft allein hatte ihm die Liebe, und zwar in Gestalt wissenschaftlicher Belehrung und sittlicher Veredlung Werth. Die Freundschaft, für eine ἀρετή angesehen, wie in Xenophons Memor. II, 6 das Gespräch mit Kritobulos zeigt, hing ihm mit seiner Lehre von der Tugend als Wissen eng zusammen, indem er in letzterer die Willens-Richtung und den Trieb, der sich auch in der Freundschaft offenbart, ebensosehr hervorhob, als die Bethätigung in wissenschaftlicher und sittlicher Entwicklung. Ihm war das Wesen der Liebe nichts Anderes, als das durch wahre Freundschaft, soweit dieselbe in der gegenseitigen Belehrung und Beglückung besteht, ermöglichte sittliche und philosophische Verhältniss des Menschen zu den Bedingungen desselben, dem Wissen und dem Guten. Wer die Sokratische Methode recht erwägt, ihre jeden Schein abzustreifen bemühte geistige Energie, ihre demüthigende Seite dort, wo es an Einsicht und durch sie bedingter Brauchbarkeit fehlt, und ihre unmittelbar damit zur Erkenntniss eigener Unkenntniss hinführende Gewalt, der wird einräumen, dass der Mann, welcher diese Methode übte, jegliches Liebes-Verhältniss aus ihrer Unmittelbarkeit, zumal aus der nächsten sinnlichen Berührung, hinaushob und auf höhere Bedingungen leitete und die gegenseitige Einsicht und gegenseitige Beglückung nur als Entwicklungsstufen zu geistigen und sittlichen Zielen hin gelten liess.

Wenn er daher an dem sinnlich Schönen zwar ein Wohlgefallen fand, an keineswegs schönen Jünglingen, wie am Theätetos[3]) aber ein ihren geistigen Vorzügen entsprechendes nicht minder grosses Interesse nahm: so entspricht ein solches persönliches Verhältniss ohne Zweifel auch der unseren Begriffen gemässen Schätzung. Das sinnliche Moment ist, soweit es überhaupt möglich war, ohne den antiken Standpunkt zu verläugnen, zurückgetreten und wenn es zuweilen

[1]) Vermischte Schriften III, S. 212 ff.
[2]) Charikles I, S. 247 ff.
[3]) Vergl. den Platonischen »Theätetos« 143e.

lebhaft hervorblickt[1]), so ist, nach der Stelle im Platonischen »Charmides« 155 d zu schliessen, nicht Sokrates für seine Person, sondern jener Standpunkt die Ursache, welchem in dem genannten Gespräch sich Platon aus schriftstellerischen Motiven accommodirt. Offenbar legt dort der Schriftsteller auf den von der Schönheit des Charmides ausgeübten sinnlichen Reiz ein um so grösseres Gewicht, je gewichtiger er die von Sokrates geübte geistige Anziehungskraft erscheinen lassen will, von der das Universal-Mittel zugleich für leibliche und geistige Gesundheit geboten wird.

Der Charakter des Sokrates.

Zwar gehört die Satyr-Larve, hinter welcher der Geist mit widerstrebendem Stoffe rang und obsiegte, nicht zu dem Charakter des Mannes. Doch wird auch ihrer an dieser Stelle wohl einigermaassen passend gedacht, um aus der unschönen Hülle den schönen Kern desto glänzender hervortreten zu lassen und den dämonischen Schatz des inneren Reichthums an dem Mangel der äusseren Gestalt desto mehr schätzen zu lernen.

Denn höchst unschön war Sokrates. Darüber lassen uns weder Xenophon und Platon in Zweifel, noch fehlen dem Aristophanes einzelne frappante Striche darüber.

Seiner wohl eher kleinen, als grossen Statur[2]) ging die Proportion einigermaassen ab, wenn er durch die Bewegung des Tanzes, wie Xenophon im »Gastmahl« (2, 19) berichtet, seinem Hängebauche von seiner Grösse zu nehmen strebte. Seiner Silenen-Aehnlichkeit gedenken gleichzeitig Xenophon (im »Gastmahl« 4, 19) und Platon (im »Symp.« 215 a). Dort im Xenophontischen »Gastmahl« (5, 5—8) liefert er selber auch das treffendste Bild seines Antlitzes mit den, wie beim Krebse, hervorstehenden Augen, mit den aufgestülpten Flügeln einer eingedrückten Nase[3]), deren mangelnde Scheidewand wohl jenen, den hervortretenden Augen eigenen Streifblick, von dem Aristophanes zu reden weiss[4]), verstärkte, endlich mit dem grossen Mund und den wulstigen Lippen. Eine äussere Erscheinung der Art war nicht eben geeignet, besonders gefälligen Eindruck zu machen, zumal in der schmucklosen Tracht

[1]) Vergl. Beckers »Charikles« S. 375. Das dort Gesagte wird durch die im Texte gemachte Anwendung der Stelle, soweit Sokrates in Betracht kommt, berichtigt.

[2]) Nach Platons »Phädon« 102 b ist im Verhältnisse zu zweien anderen Personen, Simmias und Phädon, seine Figur die kleinste.

[3]) Er war ein σιμός, vgl. den Plat. »Theätetos« 143 e.

[4]) In den »Wolken« v. 362.

des groben Himation[1]), oder Tribon[2]), — den Chiton verschmähte die strenge Lebensweise des Sokrates — und dazu durchgängig unbeschuht.

Schon Platon heisst im »Gastmahl«, um das eigenartige Innere des Mannes zu erblicken, die Kapsel des oben beschriebenen Silenen-Bildnisses nur öffnen.

Alkibiades öffnete sie auch und erblickte nun im Innern nicht etwa einen Contrast zu dem Aeusseren, sondern das Silenenartige hier sah er vergeistigt auch dort. So wird es auch gewesen sein; für die Eigenthümlichkeit des Sokrates, seines Charakters, wird vor Allem gelten, dass dieser einer und ein ganzer war.

Nicht also, als hätte in dem Sokratischen Charakter ein Zwiespalt gelegen, wohl aber etwa um seine Erscheinung in ein helleres Licht zu stellen, dürfen jene beiden Seiten an ihm, wie es zu geschehen pflegt[3]), hervorgehoben werden, nämlich einmal die, wo er als ächter Hellene erscheint, einmal die andere, wo er über das Hellenische Wesen hinausgeht.

Vornherein spricht für den Mann, dessen vorwiegendes Streben dahin ging, dass der »ganze innere Mensch einer und ein Ganzes sei, dass denken und wollen, kennen und können nicht zwiespältig, sondern einig seien«[4]), — es spricht Alles für ihn, dass er selber diesem Bestreben gemäss an sich eine sittliche Einheit und Ganzheit darstellte. Wir wissen aus Xenophons Memor. I, 6, 9, wie er sein Leben hindurch unausgesetzt an sich arbeitete und die grösste Freude an seiner steigenden Besserung und Vollendung hatte. Dass er es auch zu dem höchst möglichen Gleichklange des Inneren brachte, rühmen ausser den beiden bekannten Quellen viele spätere Schriftsteller[5]).

So sehr also auf Grund der Quellen die Einheit und Ganzheit des Sokratischen Charakters anzuerkennen ist: so wenig ist gleichzeitig der Umstand zweifelhaft, dass derselbe nicht etwa nur ferner Stehenden, sondern auch seinen nächsten Anhängern eine Vereinigung seltener Eigenthümlichkeiten zu enthalten schien. Das bezeichnet Platon offenbar durch die Vergleichung desselben mit dem Silenenartigen. Wenn aber die oben gedachten beiden Seiten des Hellenischen und des Unhellenischen in der That an dem Charak-

[1]) S. Xenophons Mem. I, 6, 2 u. dazu Becker im »Charikles.« II, S. 318.
[2]) S. Platons Sympos. 219c.
[3]) Vergl. Zeller a. a. O. S. 56 ff.
[4]) Vergl. Lasaulx »Des Sokrates Leben, Lehre und Tod« S. 41.
[5]) Vergl. u. vielen Anderen Seneca epist. 104 (XVIII, 1) 27—28 und damit Cicero quaest. Tusc. III, 15, 31: hic est enim ille vultus semper idem, quem dicitur Xanthippe praedicare solita in viro suo fuisse Socrate, eodem semper se vidisse exeuntem illum domo et revertentem; sowie de offic. 26, 90.

ter sich offenbarten, muss die Einheit desselben in einem Höheren über beiden gefunden worden sein. So begreift sich, wenn seinen ausgezeichnetsten Zeitgenossen, insofern sie eben doch Hellenen waren, in der Totalität der Erscheinung des Mannes ein Aussergewöhnliches lag. Sie nannten es Atopie. Wiederum jedoch zeugt die herrliche Schilderung Platons darüber von dem tiefen Verständnisse, welches diese Eigenschaft bei ihm und ohne Zweifel auch bei solchen Männern fand, die gleich ihm das Niveau der durchschnittlichen Bildung der Zeit überragten.

Deshalb wird die Hervorhebung der gedachten beiden Seiten an dem Sokrates vorsichtig gewisse Grenzen innezuzuhalten haben. Er muss Männern wie Platon und etwa Perikles viel weniger seltsam erschienen sein, als der grossen Menge, in der er freilich in der Regel verkehrte. Je öffentlicher er auftrat, desto grösser erschien der Contrast. Ihm bequemte sich die Menge so wenig, als er sich ihr bequemte.

Wie wäre nun die Einheit seines Charakters am richtigsten auszudrücken? Da man ihn nicht auf den Standpunkt eines Idealisten hinaufschrauben kann, dem das Sinnliche zu dem Uebersinnlichen gegensätzlich sich verhält, besteht sein Charakter darin, dass er, wie er wissenschaftlich und begrifflich, dem einseitigen Sensualismus gegenüber, das Natürliche mit der Idee zu durchdringen strebte, dies auch sittlich zu thun bestrebt war.

Es war in ihm, mutatis mutandis, auch eine Göthe'sche Ader, welche das Sinnliche richtig beherrschte, aber nicht verschmähte.

Jene Einheit scheint der Art, dass sie zugleich dem Hellenischen an ihm und dem, was über das Hellenische Wesen hinausging, genügte. Als jenes darf auch ich mit Zeller[1]) die »das Gepräge der Griechischen Sittlichkeit tragende Naturwüchsigkeit«, die von aller Askese ferne, dem sinnlichen Genusse maassvoll und frei zugewandte Lebensfrische seiner Tugend, natürlich auch seine Bürgertugend und die bis zum Tode bewiesene Gesetzmässigkeit anführen. Die über das Hellenische Wesen hinausgehende Atopie seines Charakters, den Gebildetsten seiner Zeitgenossen, wie gesagt, keineswegs unverständlich, besteht in dem von Platon über sie, wenn auch mit kräftigerer Färbung, doch der Sache nach ohne Zweifel zutreffend Gesagten und Erläuterten. Es ist darnach zumeist der von dem höchsten sittlichen Ernst und Geist getragene, unmittelbar das tiefste Innere ergreifende Impuls, geeignet, wie Alkibiades im »Gastmahl« 216 gesteigert schil-

[1]) A. a. O. S. 56.

dert, den Empfänglichen Thränen zu entlocken, sie in korybantischen Taumel zu versetzen und Alles, nur die eigene sittliche Besserung nicht, vergessen zu machen[1]). Es ist jene, von demselben sittlichen Geiste erfüllte scheinzerstörende Tiefe, die allerdings dem zufälligen Reiz des Aeusserlichen spröde gegenüberstand, ohne dass doch die Gleichgültigkeit gegen das Aeussere mit Zeller übertrieben zu einem pedantischen, prosaischen, philisterhaften Zuge des Charakters gestempelt werden darf[2]). Das hiesse vielmehr eine der liebenswürdigen Eigenheiten des Mannes opfern, der ja, wie Alkibiades hervorhebt, nur zu sehr verliebt und für die Schönheit begeistert sich zu stellen wusste, es auch in gewissem Sinne war, um, wie auf einer Sprosse, von dem sinnlich Schönen zur sittlichen Schönheit emporzusteigen[3]). Dann gehört zu dem, seine Hellenischen Zeitgenossen mit überraschender Neuheit treffenden Eigenen an ihm die Stärke seiner Reflexion, jene Gedanken-Vertiefung, an welche auch Zeller erinnert, mit dem seltsam irrigen Zusatze jedoch, dass sie zeitweise die Klarheit seines Bewustseins überwältigte. Von einer Ueberwältigung der Art ist beim Platon nirgends, auch in dem merkwürdigsten Beispiele nicht (Sympos. 220^{cd}), eine Spur. Das Niveau des vulgär Hellenischen überschritt endlich auch die Humanität seiner religiösen Ueberzeugung, deren wesentliche Züge bereits früher hervorgehoben werden mussten. Ganz eigen war ihm jener exceptionelle Glaube an das Dämonion, der doch die Entwicklungsgeschichte des Mannes nur mit dem Anflug eines liebenswürdigen Geheimnisses berührte und wo er im Scherze erwähnt wird, bald eine gewisse Antipathie gegen, bald eine gewisse Kenntniss über fremde Charaktere und Persönlichkeiten gutmüthig verhüllte.

Aus dem Grundstocke des so in seiner Einheit und in seinen Aeusserungsweisen geschilderten humanen Charakters sprossen jene schon in den früheren Kapiteln erwähnten Eigenschaften, an die nur erinnert zu werden braucht, wie sie sich in seinen Thaten als Krieger und Bürger, in seinem Verhalten gegen sich und Andere, gegen die Gattin und Kinder zeigten: bewusste Pflichtmässigkeit, Muth und Furchtlosigkeit und Ausdauer im Kampfe, sei es gegen äussere Feinde, sei es gegen Ausschreitungen hier des Demos, dort der Oligarchen, Herrschaft über sinnliche Begierden und Be-

[1]) Ueber die Wirkungen dieser eigenthümlichen Tiefe des Sokratischen Charakters auf Andere lese man im Platonischen »Gastmahl« (216 ff.)

[2]) Vergl. Zeller a. a. O. S. 59. Aehnlich auch Curtius in der Griech. Geschichte III, S. 92 unten.

[3]) Dem Xenophon ist diese Eigenheit des Sokrates nicht fremd, wenn er denselben auch mehr abwehrend sich verhalten lässt. Sie tritt in einem von Platon gesteigerten Umfang in jener nächtlichen Scene zwischen Sokrates und Alkibiades drastisch hervor.

dürfnisse bis zu einem seltenen Grade der Abhärtung und Bedürfnisslosigkeit, maassvoll sittlicher Freimuth ohne An sehen der Person, der Ernst seines Bemühens, trotz der, einem Ingenium seiner Art nur zu leicht widerstrebenden Enge der nächsten und individuellsten Verhältnisse, die Schranken der Ehe und des Haushalts in sittlichem Geiste zu achten, endlich, wo in Bezug auf die Stellung des weiblichen Geschlechts die Unnatur der antiken Verhältnisse das Edlere und Höhere auf Seiten des Hergebrachten und Gewohnheitsmässigen nicht erscheinen liess, sein Eintreten für jenes gegen dieses. Die sittliche Vorurtheilslosigkeit in letzterer Beziehung gleicht in Beziehung auf seinen freundschaftlichen Umgang mit der Jugend Athens seiner sittlichen Durchdringung der Gegenseitigkeit dieser Verhältnisse mit den Gedanken steigender Bildung und Tugend.

Sokrates auf der Bühne.

Ein Sokrates, auf der Bühne wiederholt an Dionysien und Lenäen von verschiedenen Komikern dem Publicum vorgeführt, dem geschichtlichen eine Reihe von Jahren hindurch gleichsam zur Seite schreitend, fesselt zwar mehr mit dem phantastischen Interesse eines dichterisch gestalteten Zerrbildes, ist aber selbst in der Verzerrung ein Zeugniss des Einflusses des Mannes. Unter den verschiedenen Darstellungen desselben in der altattischen Komödie bildeten die »Wolken« des Aristophanes leicht die hervorragendste. Sie sind jedenfalls die am vollständigsten erhaltene Darstellung und weil von anderer Seite ausgegangen, als aus der bisher das Bild des Philosophen gewonnen wurde, und weil älter, als diese, sind sie auch von dem unmittelbarsten Interesse.

Die ganz verschiedene Tendenz der Komödie aber von derjenigen, welcher die bisher leitenden Quellen, Xenophon und Platon, in der Schilderung des Sokrates folgten, fordert eine andere kritische Betrachtung, wo es sich, sei es um das der Dichtung zu Grunde liegende Thatsächliche, sei es um das Recht und die Rechtfertigung ihrer Darstellung handelt.

Im Verhältnisse zu seiner Schilderung beim Xenophon und Platon stand der geschichtliche Sokrates in einem ausserhalb beider liegenden dritten Punkt dort, wo er als der Grundtypus der Platonischen Schilderung mit dem von Xenophon über ihn berichteten, unzweifelhaft Thatsächlichen zusammentraf. Einen persönlichen und geschichtlichen Kern verarbeiteten doch beide auf ihre Weise. Xenophon that es

mit der ausgesprochenen Absicht, den Kern möglichst rein zu bieten, jedoch in der Ausführung beschränkt durch das Maass seiner Erinnerung, Begabung und Einsicht. Platon verfuhr in philosophischem Geiste, zwar in der liebendsten Anhänglichkeit und Hingabe an denselben und mit einer, das Maass der Xenophontischen Erinnerung vielfach übertreffenden reicheren Reminiscenz, aber in selbständiger Speculation und mit erweitertem Inhalt und in einer künstlerischeren Form.

Obwohl, im Unterschiede von Xenophon, den Platon die eigene Fortbildung des von Sokrates nur Vorgezeichneten und Vorgebildeten bewusst leitete, kamen doch beide, im Unterschiede von der komischen Dichtung, darin überein, dass eben Sokrates um seiner selbst willen, um des in ihm enthaltenen, der Ueberlieferung und der Entwicklung Würdigen halber, die nächste Ursache und das treibende Motiv der Darstellung bildete. Die komische Dichtung dagegen hatte dies Interesse nicht. In erster Reihe bildete das treibende Motiv ihrer Darstellung die dichterische, von dem Strom der Zeit bestimmte Gestaltungskraft, die sich alsdann nach den Vorschriften ihrer Kunst richtete. Nur als Object dieser Kunst galt ihr die Persönlichkeit, ob sie sich nun tadelnd oder lobend derselben gegenüber verhielt.

Die altattische komische Dichtung, speciell auch um ihres Publicums willen genöthigt, die concretesten täglichen Vorkommnisse zu Gegenständen ihrer Aufmerksamkeit zu machen, um durch Anspielungen zu reizen, war in ihren hervorragendsten Erscheinungen gleichzeitig ideenreich, nahm eine wahrhaft kunstgemässe Stellung ein und füllte einen hohen Beruf getreulich aus. Der Ideen-Kreis, in welchem sie sich mit einer jemaligen Vorführung bewegte, war fast ein weiterer, jedenfalls ein freierer, als derjenige einer Darstellung sein konnte, welche auf der Grundlage der Reminiscenz an eine bestimmte Persönlichkeit, in unserem Falle an Sokrates, mit der Absicht sich erging, an dem, was dieselbe war und lehrte, festzuhalten oder daran anzuknüpfen. Die von der Komödie zu veranschaulichenden Ideen sind nicht von einer solchen Reminiscenz und Reproduction eingeengt. Wohl sind sie durch die Persönlichkeit in plastischer Anschaulichkeit dargestellt. Aber diese Persönlichkeit durfte mit Zusätzen heterogener Art versetzt werden, wenn durch sie die Idee sich ausdrucksvoller und kräftiger erweisen liess.

Hier ist nicht der Ort, in die Aufgabe des Literarhistorikers einzugreifen und den Ursprung und die Aufgabe, den Charakter und die Idee der Attischen Komödie in ihrer nicht zu unterschätzenden künstlerischen und idealen Entwicklung im Weiteren zu schildern. Man lese nach, was, um

nur einen Namen zu nennen, Bernhardy in dieser Hinsicht über die alte Komödie der Attiker gesagt hat[1]).

Ueber die beziehungsweise bedeutende Stellung der komischen Dichtung in der Culturgeschichte ihres Volks und über die relative Würde und Freiheit, die um der Sache willen auch dem Dichter gebührten, waren die gebildetsten Zeitgenossen, mit Absehen von allen persönlichen Beziehungen, so durchaus sich klar, sie dachten so gerecht, dass es keiner Empfehlung des Aristophanes gegenüber dem Sokrates von Seiten anderer Vertheidiger bedarf, um ihn in das richtige Licht zu setzen. Sondern die beste Empfehlung findet sich schon beim Platon, den man doch als den directesten Antagonisten desselben in seinem Urtheil über den Philosophen anzusehen berechtigt ist.

Denn in diesem Sinne muss man die Mitaufnahme der Person des Komikers in das Platonische »Gastmahl« betrachten. Obgleich von dem idealen Standpunkte des Gesprächs auf ihn ein erklärendes Licht nur aus dem Verhältnisse fällt, in welchem dem Philosophen Platon das Leben und Streben eines Sokrates ungleich höher zu stehen scheinen musste, als das künstlerische Leben und Streben eines Aristophanes.

Im »Symposion« des Platon ist ja die Liebe, der Eros, in einem grösseren Theile des Werks benutzt, um einem kleineren Theile, der Rede über den Sokrates, zur Folie zu dienen, und in diesem die Liebe zur Wahrheit und Tugend verkörpert und typisch zu zeigen, welche den Philosophen beseelt. In diesem Theile dient eine Schilderung des ihrem Wesen möglichst durch das seine sich nähernden Sokrates den ausgesprochenen berechtigten Gedanken über die Liebe zum verwirklichenden Beispiele.

Aus der Gruppirung der Personen in dem, diese Idee verfolgenden »Gastmahl« treten die beiden Dichter Agathon und Aristophanes in etwas engere Beziehung zum Sokrates, als die übrigen drei Redner desselben. Was den Agathon betrifft, so ist diese Beziehung in dem kleinen Gespräch 175de, verglichen mit 194^{b-d}, ausgesprochen. Weder seine Weisheit, noch sein Charakter hält den Vergleich mit Sokrates aus. Ferner genügt er als einseitig tragischer Dichter den Ansprüchen nicht, die, wie Sokrates ihm und dem Aristophanes am Schlusse des Gastmahls zu beweisen sucht, an den Dichter müssen gerichtet werden, der nicht bloss Tragiker oder nicht bloss Komiker, sondern beides in einer Person müsse sein können. Eben dies trifft denn auch den Aristophanes. Um diesen zu charakterisiren dient auch die

1) Grundriss der Griechischen Literatur II, 2, S. 504—510, u. S. 532—542 (der zweiten Bearbeitung).

vereinzelte Reminiscenz, welche Alkibiades seiner Rede über den Sokrates aus den »Wolken« des Komikers einflicht, 221, wie zeigend, dass er eine äussere Eigenthümlichkeit des Mannes, die sich auch in ernsten Fällen höchst lobenswerth erwies, nicht hätte einseitig zum Gegenstand des Spottes zu machen brauchen. Am meisten kennzeichnet ihn die unter seinem Namen in durchaus ihm entsprechender, genialer Weise erfundene Rede, die auch er, wie die übrigen Redner, über den Eros hält. Am meisten sie beweist auch, welche grosse Aufmerksamkeit Platon dem geistreichen Dichter schenkte, dem er in solcher Virtuosität eine congeniale Erfindung zu unterbreiten verstand, ob er freilich gleichzeitig diese Aristophanische Auffassung des Eros vor dem Werthe abfallen, hinter denselben zurücktreten lässt, worin später Alkibiades den wahrhaften Erotiker in Sokrates darstellt.

Ist nun durch Platon schon die dichterische Freiheit, sowie die relativ würdige Stellung, welche dem Aristophanes als Künstler zukommt, in gebührendem Grade geschätzt: so wird anderentheils die Schätzung, welche Aristophanes in den »Wolken« und später noch in den »Wespen« und den »Fröschen« dem Sokrates zu Theil werden liess, nur vom Standpunkt eben der komischen Kunst, nach dem Maassstabe zu beurtheilen sein, der oben angedeutet worden. So abfällig die Komik des Dichters sich zeigt, sie wirft auf den wirklichen Gehalt des Mannes nicht den geringsten Schatten für den, welcher Wirklichkeit und Dichtung zu unterscheiden vermag und die Zwecke und die Gelegenheit der übrigens beim Attischen Publicum nicht einmal einen succès d'estime erringenden, sondern einigermaassen Fiasco machenden Dichtung ins Auge fasst.

Die üblen Folgen, welche den geschichtlichen Sokrates in Folge des auf der Bühne dargestellten trafen, müssen, so traurig sie waren, bei Beurtheilung der Dichtung billig ganz ausser Acht gelassen werden, um dem Dichter nicht Unrecht zu thun. Sie traten nur neben anderen Folgen aus vielfachen anderen, in der Platonischen »Apologie« 18ª — 24ª erwähnten und erklärten Ursachen ein, und der Spott des Komikers bildete weder die erste, noch auch nur die hauptsächlichste Ursache.

Darüber freilich lässt die Beziehung auf diese schlimmen Folgen nach der »Apologie« keinen Zweifel, dass der geschichtliche Sokrates von dem Sokrates der Aristophanischen »Wolken« wie von seinem Zerrbilde, betroffen wurde. Wenn denn darüber überhaupt noch ein Zweifel sein konnte, nachdem Sokrates in der Komödie namentlich war aufgeführt worden und gewisse charakteristische Striche des ihn repräsentirenden Bühnenhelden unzweifelhaft zutrafen. Dahin ge-

hört v. 102 unter den mehreren Epitheta namentlich das »ἀνυποδήτους,« vergl. mit Xenophons Memor. 1, 6, 2, v. 362 das »βρενθύει« und jenes »τῷφθαλμῷ παραβάλλεις« vergl. mit Platons Sympos. 221 b. Dahin gehören auch mehrere trotz ihrer komischen Verzerrung auf bestimmte, von Xenophon, wie von Platon bezeugte Eigenthümlichkeiten des Sokrates leicht zu deutende, einen gewissen Scharfblick des Dichters für dieselben deutlich genug bekundende Stellen, die theilweise schon von Rötscher[1]) angeführt sind. Wenn z. B. v. 137 der Mathetes sagt: καὶ φροντιδ' ἐξήμβλωκας ἐξευρημένην: so erinnert das an die Stelle 161 a im Platonischen »Theätetos« und mag Reminiscenz an eine vom Sokrates, dem Sohne einer Hebamme, nicht ungewöhnliche Wendung aus der Kunstsprache der Geburtshilfe sein. Ebenso kann die v. 740—745 entwickelte dialektische Function und Reflexion auf die dem Sokrates eigene Begriffslehre und reflektirende Tiefe gedeutet werden. In anderen, namentlich das unsaubere Aeussere verpottenden Stellen, wie v. 835 ff, scheint die Pointe mehr in der drastischen Karrikatur zu liegen, als der Wirklichkeit, deren Vergleichung sie doch herausfordert, zu entsprechen. Finden aber dann wieder diese mehr oder weniger zutreffenden Einzelheiten sich in buntem Gemisch mit den abentheuerlichsten Verwechslungen und Aufschneidereien, mit perfiden Anschwärzereien, wie v. 98, v. 179, mit den lustigsten Neckereien und überhaupt mit dem tollen Uebermuth einer verkehrten Welt: so verflüchtigt sich, was geschichtliche Wahrheit an der Persönlichkeit schien, gleich einer bunten Seifenblase. Trotz des Namens Sokrates, den der Bühnenheld führt, ist er viel weniger der geschichtliche Sokrates, als jener Paphlagonier der »Ritter« der bekannte Demagoge Kleon ist, ohne dessen Namen zu führen, oder als der in den »Thesmophoriasuzen« und in den »Fröschen« vorgeführte Euripides der Dichter dieses Namens.

Der Sokrates der »Wolken« ist der Repräsentant einer die Komödie leitenden Idee. Das Stück war auf den Geschmack des Publicums berechnet, stark gewürzt, übrigens, worauf Droysen[2]) und schon vor ihm Hermann hingewiesen haben, in künstlerischer Geschlossenheit von anderen Stücken des Dichters übertroffen. An dem Sokrates, als ihrem Repräsentanten, wird die unter den härtesten Anklagen der Spitzfindigkeit, der Nutzlosigkeit und Verderblichkeit ange-

1) »Aristophanes und sein Zeitalter.« (Berlin 1827). S. 268 — 360. Ueber die gesammte Darstellung des Sokrates in den »Wolken« s. auch Tiallingius Halbertsma: prosopographia Aristoph. part. pr. (Lugd. Bat. 1855.) S. 76 ff.

2) In der Einleitung zu den »Wolken« S. 17 ff.

griffene sophistische Bildung verpönt. Ist dabei freilich der Rechtsanspruch des Stücks auf solche Censur der modernen, mit der Demokratie verwachsenen und von ihr gross gezogenen Bildung, wie Droysen meint [1]), ein höchst zweifelhafter: so fällt die Benutzung des Sokrates für die Rolle des Repräsentanten dieser Bildung als eine Licenz desselben Spottes, welchen ähnlich sich die komische Dichtung in weiterem Umfange auch anderen Persönlichkeiten und selbst einem Perikles[2]) gegenüber erlaubte, ihr nicht eben allzusehr zur Last. Tadelhaft kann es nur derjenige finden, welcher von dem Komiker moralische Gesichtspunkte verlangt und also in erster Reihe fordert, dass er sich über die eigentliche Beschaffenheit des für seinen Bühnenhelden benutzten Originals gewissenhaft unterrichtet hätte, statt der allgemein verbreiteten Vorstellung zu folgen und die Karrikatur, die in dieser von ihm gemacht war, mit einzelnen Eigenheiten nicht ohne Scharfsinn zu illustriren.

In culturhistorischer Beziehung ist, wie schon früher bemerkt wurde, selbst die falsche Stellung, welche der Witz des Komikers dem Sokrates angewiesen hat, ein nicht zu unterschätzendes Zeugniss von dem Einflusse des letzteren. Die ihre höchste Blüthe nach wenig mehr als einem Jahrzehnd vom Tode des Perikles bis zur Sicilischen Expedition zählende altattische Komödie hatte nicht die Gewohnheit, sich an untergeordnete Gestalten der lebendigen Gegenwart zu machen. Männer des grössten politischen Ansehens verfielen ihrem Spott. Wenn selbst Mangel an Stoff, der in dem vielbewegten Athen jener Periode nicht leicht zu fürchten war, auf untergeordnetere Persönlichkeiten sie zurückzugreifen vermochte: so bildeten Fälle der Art damals die Ausnahmen, zu denen Sokrates nicht gehörte. Seiner Person bemächtigten sich neben Aristophanes auch noch andere Komiker, z. B. Eupolis, Ameipsias[2]) und die Angriffe gegen ihn wiederholten sich Jahre lang, was gewiss nicht der Fall gewesen wäre, wenn er nicht ein Gegenstand grossen und allgemeinen Interesses gewesen wäre.

Freilich war das Interesse nicht dasjenige an dem Sokrates, wie und was er wahrhaft war. Wenn sich die ko-

---

1) Das. S. 7 ff.

2) S. Bernhardy a. a. O. 2, 2, S. 512, Die Komödie des Kratinos, die des Teleklides berührten vielfältig die Verwaltung des Perikles (nach Plutarch: vit. Periclis 22, 23).

3) Von Eupolis ist ein auf Sokrates bezügliches Fragment bei Meinecke II, 553 erhalten. Von dem „Konnos" betitelten Stück des Ameipsias ist die Bezugnahme auf Sokrates wahrscheinlich.

mische Dichtung von diesem hätte leiten lassen wollen, wäre es um sie geschehen gewesen. Es war das Interesse der unkritischen Menge, dem die Komödie als ihrem Fahrwasser folgte, wobei die Frage ganz müssig ist, ob einem Manne, wie Aristophanes, die in seiner Darstellung begangene Fälschung des wahren Gehalts entging oder nicht entging. Auch jenes Interesse hat seine Bedeutung. Um es zu erregen, dazu gehörte kein mit der grossen Sophistenschaar Verschwimmender, nein, Einer, der ihm als eins ihrer Häupter erschien. Das beutete die Komödie mit dichterischer Freiheit am Sokrates aus, jener Kunst folgend, welche, wie Platon zu würdigen wusste, ihren Werth in sich, nicht im Gewissen der über ihr Stehenden findet.

So hätte auch wohl Einer, der viel weniger vorurtheilslos dachte, und von persönlicher Beschränktheit weniger frei war, als Sokrates, mit dem Publicum in das Gelächter einstimmen können, welches ein phantastisches Zerrbild der Art über seine Persönlichkeit erregte. Dass Sokrates es gethan habe, indem er wider seine sonstige Gewohnheit der Aufführung der »Wolken« beiwohnte, ist eine Sage, die sich beim Aelian mit diversen Zusätzen findet[1]). Diese Zusätze freilich enthalten alles Andere eher, als wirkliche Thatsachen über das Verhältniss des Sokrates zu dem Dichter und wiederum über dasjenige des Dichters zu den später als Ankläger des Philosophen auftretenden Männern. Der Komiker ist, wie schon gesagt, nicht für die üblen Folgen seiner Dichtung verantwortlich zu machen und andererseits ist Sokrates einer persönlichen Animosität gegen jenen nicht leicht fähig zu halten, mag er es auch der Mühe nicht werth geachtet haben, ihn über seine wahre Beschaffenheit zu unterrichten.

Jene Nachtheile waren vermittelt durch die schlimmen Vorstellungen, die sich, wie Sokrates in der Platonischen »Apologie« (18[d] ff) sagt, ohne an bestimmte Namen geknüpft zu sein, unter dem Volke der Athener gegen sein Thun und Treiben festsetzten und denen dann die Komödie auf ihre drastische Weise Ausdruck zugleich und Nahrung gab. Diese letztere kann sich keinen besseren Commentar über ihre Entstehungsgeschichte wünschen, als in der anschaulichen Schilderung der gedachten Vertheidigungsschrift über die Ursprünge und Wege jener Volksvorstellungen enthalten ist. Sie enthält das unumwundene Geständniss, dass ihr tiefster Grund in der besonderen, auf göttlichen Beruf zurückgeführten Lehrweise des Sokrates selber, in seiner Eigenartigkeit und Auffälligkeit lag, die Menschen auf ihre Weisheit zu

1) Var. hist. V, 8, besonders aber II, 13.

prüfen und ferner in dem Umstande, wegen der Zerstörung des eingebildeten Scheins der Weisheit diese Menschen gegen sich gereizt zu haben. Er selbst also erzeugte um sich die Atmosphäre, in welcher das vom Neide und von der Verleumdung gekränkter Eitelkeit geschürte Gerücht jene Vorstellungen von einem gewissen Sokrates, dem Grübler über überirdische Dinge, dem schwätzerischen Rechtsverdreher und dem ketzerischen Glaubensneuerer gleich Wolken zusammen trieb, von denen die »Wolken« des Komikers nur ein Symptom, ein anderes und noch schlagenderes sein Process und seine Verurtheilung bildeten.

Im Anschluss hieran ist des patriotischen Gesichtspunktes zu gedenken, welcher den Dichter wohl ohne Zweifel leitete in der Freiheit, welche er sich nahm, jenen Sokrates, wie er in der Vorstellung des Volkes als Sophisten-Held und Haupt einer neuen Bildung lebte, zu benutzen, um an ihm diese Bildung als ein Verderben des Staats darzustellen. So lobenswerth der Patriotismus sein mochte, so wenig bedeutete er, um jene Verzerrung des Sokrates im Bilde der Komödie zu entschuldigen. Denn auch für den Sokrates ist ein Patriotismus in Anspruch zu nehmen. Derselbe blickt freilich im Gegensatz zu dem des Dichters nicht mit Inbrunst auf frühere Zeiten aus der verfallenden Gegenwart zurück, sondern trug der Reformbedürftigkeit der letzteren Rechnung, auf Erkenntniss dringend. Durch stete, nach den Grundsätzen des Wissens beobachtete Reform sind Sitte und Verfassung wahrhaft lebenskräftig und frisch zu erhalten. Liess den Dichter der ihm eigene patriotische Eifer den allerdings verschiedenen, aber doch auch patriotischen Eifer des Philosophen übersehen: so soll ihm dies Versehen freilich nicht die Berechtigung rauben, mit welcher er den Mann, wie er in seinen und in den Augen des Volkes erschien, als ein Verderben des Staats darzustellen suchte. Aber die Idee dieser Darstellung reichte nicht hinauf an die Idee, welche den originalen Sokrates leitete. Freilich war diese Idee der Art, dass ihr Conflict mit dem Staate, nach dem Spruche seiner Richter, ihn später dem Giftbecher überlieferte.

Process und Tod des Sokrates.

Verfolgen wir zunächst in der Kürze die politische Geschichte Athens, von der, soweit Sokrates mit ihr in erkennbare Berührung trat, bis zur Zeit der Tyrannis der sogenannten Dreissig bereits die Rede gewesen. Es war ja diese eine Oligarchie im schlimmsten Sinne des Wortes, welche,

auf Spartanischen Beistand trotzend, vor keiner Gewaltthat gegen die Verfassung auf geistigem und materiellem Gebiete zurückschreckte und nach Beseitigung des unbequemen Theramenes durch Ausschluss einer grossen Zahl dem Gemeindewesen Angehöriger aus Stadt, Markt und Tempel, durch Vermögens-Confiscationen, durch willkührliche Beschränkung des Versammlungsrechts die Demokratie in der Wurzel zu vernichten bestrebt war.

So viel jener Tyrannis innerhalb des Weichbildes der Stadt gelang; über dasselbe hinaus reichte ihre Macht nicht und die Macht ihres Schutzherrn, des siegreichen Spartas, stiess an dem Selbstbewustsein der mittelgriechischen Stadtgemeinden auf einen Widerstand, der den Unternehmungen der flüchtigen Athener gegen die Partei der Gewaltherrscher der Vaterstadt Vorschub leistete und ihnen half, von der Grenzfeste Phyle aus sich Bahn zu brechen.

Von einer thätigen und factiösen Betheiligung des Sokrates an den Kämpfen der letzten Jahre, die seinem Tode vorausgingen, ist uns keine Nachricht überliefert. Man hat kein Recht, wenn er, in Uebereinstimmung mit seiner grundsätzlichen Abneigung dagegen, vermieden haben wird, sich in den Strudel der politischen Thaten und Tages-Debatten hineinreissen zu lassen, ihm die Schuld unterzuschieben, heimlich im Partei-Interesse geschürt und gestänkert zu haben. Umsoweniger, da auf das Partei-Interesse, das er etwa hegte, doch nach dem, was er that, geschlossen werden muss. Sein politisches Handeln aber, wo es herausgefordert worden, war entschieden öffentlich gewesen, wie er ja, was schon erwähnt ist, dicht daran gewesen war, in Folge seines gesetzlich offenen Widerstandes, den Dreissig zu Opfer zu fallen. Aus welchen Motiven hätte derjenige heimlich für eine Partei agiren zu können hoffen dürfen, der öffentlich auf die Gefahr hin, sein Leben zu verlieren, derselben Partei entgegenarbeitete?

Zu denen, die in Eleusis widerwillig und grollend den Fortschritten der Reorganisation gegenüberstanden, wird sich Sokrates so wenig haben halten können, als er sich in seinem »Phrontisterion« mit dem Xenophon[1]) brauchte einzuschliessen, als der Festzug der Rückkehrenden über den Markt auf die Akropolis zog. Die Tage der Anstrengung und der Aufregung sind es nicht, die dem ruhigen Beobach-

1) Forchhammer in der angef. Schrift fragt ja in Beziehung auf Xenophon, wo er gewesen sei, als Thrasybulos von Phyle aus operirte, ob etwa mit Sokrates in dem „Phrontisterion". In Wirklichkeit halten wir diese „Grüblerbude" für Nichts als eine drastische Erfindung des Aristophanes, da es ja bekannt ist, dass Sokrates im Gegentheil ein sehr öffentliches Leben führte.

ter Gefahr bringen. Eben diese Rolle, scheint es, beobachtete Sokrates in alle jenen Kämpfen und Wechselfällen, die den zeitweiligen Interessen der Parteien verschiedene Richtungen gaben, in einem Punkte den Gegensätzen die unversöhnliche Spitze nur nahmen, um sie auf einem anderen Punkte in anderer Gestalt wieder hervortreten zu lassen. Erst die Tage der nach einer bis zu einem gewissen Punkte gelangten Restauration eintretenden Ruhe und des Stillstandes können wohl auch dem Parteilosen gefährlich werden, wenn er bedeutend genug erscheint, dass ihm Rechnung getragen werde.

Die reorganisirte Verfassung Athens, zwar im Gegensatze zu den überwundenen maasslosen Zuständen der letzten Jahre vor dem Archonten Eukleides, eine Erscheinung erfreulicher Art, kam dem Geiste der Zeit und der Macht ihrer Ideen, deren Strom auch eben jenen Zuständen gewaltthätigster und unsittlichster Art das Bette gegraben hatte, nicht so gebührend entgegen, wie es nöthig war, um durch das Gute des Neuen das Veraltete zu durchdringen und auf veränderter Grundlage eine Schöpfung zu errichten, bestimmt, der Geschichte von Hellas eine neue Zukunft zu eröffnen.

Eine Verfassung wieder aufrichten, weil sie sich unter anderen Verhältnissen früher lebenskräftig erwies und die Gesinnungen und Kräfte der Staatsbürger, weil noch Anknüpfungspunkte der traditionellen Geschichte vorhanden sind, für sie aufs Neue in Anspruch nehmen — eine Thatsache der Art verräth im Bereiche der Politik wohl guten Willen, vermag auch für eine Weile einen erträglichen Zustand zu schaffen. Aber um den Staat strömt, wie um ein Gebäu im Meere, ein breiter Strom geistiger und materieller Interessen, der entweder organisch in ihn übergeleitet werden will oder ihn zerstörend annagt. Die Apostel dieser Interessen, vernichtet weder Tod, noch Verbannung, während beide und alle anderen künstlichen Palliative, unter dem Scheine des Rechts, das grösste Unrecht selbst gegen den Staat werden, den sie schützen sollen.

Athen spürte, nachdem Thrasybulos gesiegt hatte, nicht bloss äusserlich, dass ihm die Hände durch Sparta gebunden waren. Im Schoosse der rückkehrenden Demokraten waren vielfach auch die Geister gebunden und jene hatten kein Auge für die eigene Beschränktheit gegenüber der unsichtbaren Macht, die nach Reform auf sittlichem, wie auf politischem Gebiete verlangte.

In der Geschichte dieser Jahre vom Archontat des Eukleides bis zu dem des Laches sind kleinere unterscheidende Phasen kenntlich. Eine frühere zeichnet sich durch die frischen Eindrücke der Freude zugleich und Mässigung über

den endlichen Sieg aus, ruft eine weiter gehende Amnestie hervor, als die verhaltenen Wünsche einzelner erbitterter Persönlichkeiten gerecht oder wünschenswerth finden mochten und will möglichstes Vergessen alles dessen, was als Zündstoff zu neuem Hader im Hintergrunde liegt, nachdem die ärgsten Gegner beseitigt sind. Dann kam eine spätere Reactions-Phase mit dem Gepräge der sich wieder kekker hervordrängenden Sucht nach Vergeltung und Abrechnung und mit der Lust an sykophantischer Anklägerei, welche das Nächste mit dem Fernsten vermengte, das Unverstandene und Widerstrebende mit der Elle philiströser und banausischer Beschränktheit maass, den Unschuldigen mit dem Schuldigen verwechselte und so auch den Sokrates traf.

Zwar fielen schon mancherlei Processe vor die völlige Besiegung der Dreissig und darunter namentlich der bekannteste des Lysias, des Sohnes des auch von Sokrates hochgeschätzten Kephalos, gegen Eratosthenes. Aber gerade diese, von den stärksten persönlichen Motiven eingegebene gerichtliche Verfolgung eines Mannes, durch dessen Urheberschaft der Kläger seinen Bruder und sein Erbe gewaltthätig verloren hatte, liess, begünstigt durch die Abspannung der Gemüther und durch die Rücksicht auf Sparta, Versöhnlichkeit und Amnestie für eine Weile um so nothwendiger erscheinen, eine je grössere Zahl ähnlicher Rechtshändel und mit ihnen das Gegentheil dessen, was damals den patriotischen Wünschen und dem Interesse des Staates in der Mehrzahl zu entsprechen schien, derselbe heraufzubeschwören im Stande war. So machte sich die Partei-Leidenschaft, wenn auch nicht lange, so doch einige Zeit nachher erst in bedenklicherem Grade bemerklich. Das war die Zeit, in die der Process gegen den Andokides wegen frevelhafter Betheiligung an der Mysterienfeier[1]) fiel, wo von den ritterlichen Anhängern der Dreissig das Ausrüstungsgeld, das sie beim Eintritt in den Ritterdienst aus Staatsmitteln einst empfangen hatten, zurückgefordert wurde und wo man sich der unbequemsten ehemaligen Gegner, trotz der Amnestie, dadurch entledigte, dass aus ihrer Zahl den Lakedämoniern das verlangte Contingent von 300 Reitern für den wieder aufgenommenen Krieg gegen Persien gestellt wurde.

Man braucht zunächst nach besonderen persönlichen Gründen der Ankläger des Sokrates nicht zu suchen. Man kann vielmehr aus dem, den oben gedachten Fällen zu Grunde liegenden Trachten und Bestreben, der restaurirten Verfassung sich zu vergewissern, versichert zu halten und froh zu werden, erklären, wenn sich ihnen der Process gegen

1) S. Curtius Griech. Gesch. S. 112. Die Lysianische Rede gegen ihn ist noch erhalten.

den Philosophen anschloss, der nichts weniger als populär war. Eine Steigerung des gedachten Strebens zeigt sich in diesem Falle darin, dass ihm nicht, wie jenen obigen Fällen ein concreter Bezug auf bestimmte letzte Verwicklungen des Angeklagten mit der politischen Vergangenheit eigen war, dass sich die Schuld des Sokrates den Augen seiner Ankläger und Richter in unbestimmteren, obwohl nichtsdestoweniger eben so gehässigen Umrissen darstellte.

Man processirte nicht gegen den Sokrates, was und wie er war, obwohl ihn ja die Folgen trafen. Man machte vielmehr dem gehässig entstellten Bilde den Process, das in der Majorität des Volkes von ihm umging. Man kämpfte nicht gegen den Sokrates, der mit geläuteterem Gottesbewusstsein in manchen unter den vielen Gottheiten der Volksreligion innig verwandte ideale Mächte verehrte und dem gültigen Cultus sich nicht entzog; man kämpfte gegen den missverstandenen Läugner der Staatsgötter und den Glaubensneuerer, ob es gleich den Athenern schwer fallen mochte, ihren Glauben in übereinstimmenden Formeln und Artikeln auszudrücken. Man richtete sich nicht gegen den Sokrates, der von Tag zu Tag uneigennützig und unermüdlich, obwohl nur Wenigen zu Dank, von dem Schein, der allem Tüchtigen im Wege steht, zu befreien, die vernünftige und sittliche Anlage zu prüfen und zu bilden strebte, ohne freilich dem Geschick zu entgehen, dass die gepflegten Keime von schlimmem Gewächs aus anderem Boden in vielen Fällen überwuchert wurden; sondern man griff in ihm einen ihm untergeschobenen Sittenverderber, Köpfeverdreher und, wie er ja an Schärfe der Logik und Tiefe der Gedanken vor allen Sophisten sich auszeichnete, den ärgsten Sophisten selber an.

Fassen wir das Materielle der Anklage zunächst ins Auge, um das Formelle und Personelle daran anzuschliessen.

Es ist die Frage, ob den Anklägern möglich gewesen wäre, den Process auf das Gebiet bürgerlicher Vergehen zu versetzen. In der Anklageschrift, soweit sie aus der ihr von Xenophon und Platon geschenkten Rücksicht ihrem Inhalt nach erkennbar ist, kommen einige Ausführungen vor, welche eine solche Möglichkeit nicht ausschliessen, wie namentlich die Beweise dafür, dass Sokrates die Jugend verführte, indem er sie die Eltern zu misshandeln lehrte, wo eine γραφὴ κακώσεως sich vielleicht hätte zusammenstellen lassen, wenn factische Einzelheiten zur Hand gewesen wären. Jedenfalls zogen die Ankläger es vor, die Klage in der Form: Sokrates frevelt, weil er an die vaterländischen Götter nicht glaubt, andere und neue Gottheiten einführt, er frevelt, weil er die Jugend verdirbt — auf das religiöse und sittliche Gebiet zu versetzen. In ihren ersten Punkten scheint sie zwar auf der

im Alterthum herrschenden Ueberzeugung von der Pflicht des Einzelnen und des Staates haben fussen zu wollen, einmal vorhandene Sacra zu erhalten; ob aber mit Grund, das ist sehr zu bezweifeln.

Der erste Punkt der Anschuldigung, auf den Unglauben an die Gottheiten der Stadt bezüglich, ist mit dem zweiten auf die Einführung neuer Gottheiten sich beziehenden, wie es scheint, untrennbar verbunden behandelt; er erhält durch diesen wenigstens erst eine gewisse concrete Beschaffenheit, die ihm ohne ihn fehlt. Wenn sich ja die Kläger des Widerspruchs wohl werden bewusst gewesen sein, in den die Klage auf Unglauben an die Staatsgötter mit dem, den Athenern etwas geltenden Princip der Denk- uud Glaubens-Freiheit leicht zu treten in Gefahr war [1]), werden sie in dem zweiten Punkte, den sie mit dem von Sokrates oft im Munde geführten Dämonion erhärteten, dieser Gefahr zu begegnen gemeint haben. Gleichwohl leuchtet ein, dass ein abweichender Glaube an eine andere Gottheit bei der Natur und Beschaffenheit der polytheistischen Staatsreligion keineswegs den Glauben an die Götter des Staates ausschliesst und es wäre daher interessant genug, zu wissen, durch welche Gründe die Klage ihre erste Behauptung plausibel zu machen versuchte. Hierüber sind wir leider nicht hinlänglich unterrichtet. Wenn ja vordem Anaxagoras der Asebeiia angeklagt wurde, dass er den Helios einen feurigen Stein genannt habe, oder wenn Protagoras derselben Klage verfiel, weil er gesagt habe, von den Göttern nicht zu wissen, ob sie seien oder nicht seien, so unterscheiden sich diese rechtlich belangten thatsächlichen Aussprüche wesentlich von einem ganz allgemein behaupteten Unglauben, dem gegenüber der gewöhnliche Vorwurf, welcher der uns erhaltenen Vertheidigung in der Platonischen »Apologie« gemacht zu werden pflegt, dass sie nämlich die aufgestellte Klagebehauptung gar nicht treffe, nicht einen Glauben an die Staatsgötter, nur einen an Götter überhaupt begründe, kaum stichhaltig erscheint.

Die Klage griff in ihrem ersten Punkte s. z. s. ein Abstractum an. Eine concrete Begründung wäre ihr, scheint es, nicht anders möglich gewesen, als wenn sie den Sokrates der Vernachlässigung der städtischen Culte hätte zeihen können. Letzteres wurde ihr, nach dem, was uns Xenophon und Platon von der Theilnahme des Sokrates an den Religionsgebräuchen, an den Opfern und Festen berichten, unmöglich. Ersteres ging, so meinen wir, über das Wesen und das Recht

[1]) Dieser Punkt an der Klage ist nicht etwa hier erst, ist schon gleichzeitig hervorgehoben und kräftig hob sie auch Theodektes in seiner Vertheidigung des Sokrates hervor. S. Lasaulx a. a. O. S. 74, 75.

der Attischen Staatsreligion, wie sie war, hinaus. Der Staat hatte seine Gottheiten, für die er Feste und Weihungen anordnete, Tempel und Altäre baute, Hierophanten und Priester hielt, er hatte neben der Athene, dem Poseidon, dem Zeus, der Demeter, der Persephone, dem Apoll, der Artemis, der Aphrodite, dem Hephästos, dem Hermes, der Hestia, dem Dionysos viele andere mehr oder weniger verehrte Gottheiten und viele Heroen. Kein religiöser Cultus mag glänzender, schöner und alle Lebensverhältnisse inniger durchdringend gewesen sein. Aber an einer Religion der Art, sollte man meinen, konnte der Staat, je enger sie mit ihm verwachsen war, je mehr nur das äusserliche fürsorgende Interesse für die zu erhaltenden Sacra nehmen, konnte sich mit der Glaubensreinheit seiner Staatsbürger als Sache innerlicher Ueberzeugung nicht befassen und bestimmte Glaubensartikel nicht aufstellen. Mit Recht also spricht wohl Xenophon seine Verwunderung darüber aus, womit die Ankläger die abstracte Beschuldigung des Unglaubens an die Staatsgötter rechtlich begründen konnten. Es ist eine wohlfeile Beschuldigung sowohl von Seiten der ursprünglichen Kläger, als von Seiten neuer Vertheidiger ihres Rechts. Sie haben erst zu beweisen, welches Recht der Staat hatte, in das Gebiet innerer Ueberzeugung einzugreifen, ehe sie auf die freilich auf der Hand liegende Thatsache hinweisen, dass ein Mann wie Sokrates unmöglich mit seinem Glauben auf dem Niveau desjenigen Glaubens stand, in dessen Nacht kein Strahl der Reflexion dringt und den ein Anytos möglicherweise als den legitimen Glauben von ihm forderte.

Dass Sokrates doch auch auf dem Standpunkte der rationellen Mythendeuter nicht stand, dürfen wir wiederum annehmen, wenn Platon im Phädros 229ᵉ—230ᵃ, wie nicht unwahrscheinlich, eine Eigenthümlichkeit des geschichtlichen Sokrates berührt. Es wäre zwar nach der Lage der damaligen Aufklärung gar nicht auffallend gewesen, wenn er, wie diese „Weisen", statt sich über die Facta der Local-Mythen zu ergötzen, natürliche Erklärungsversuche derselben gemacht hätte. Gleichwohl machte er dürftig klügelnde Interpretationen der Art nicht und zwar nicht bloss, weil die Aufgabe unendlich schien, das ganze bunte Gewirr der wunderbaren phantastischen Producte der reichen Hellenischen Mythendichtung durch rationell physicalische Deutung zu entziffern. Nein, er hatte für dieses müssige Spiel keine Zeit und keinen Sinn, so lange er, nach dem Delphischen Spruche, noch sich selber nicht erkennen konnte, so lange ihm in seiner sittlichen und geistigen Bildung zu thun übrig blieb.

Weder die Kläger sollen zwar der Heuchelei beschuldigt werden, wenn sie nach dem Maasse ihres Götterglaubens das

Sokratische Gottesbewusstsein verurtheilt sehen wollten; — es war dies eben auch eine »heilige Einfalt«, wie jene des Bauern, der auch sein Scheit auf den brennenden Holzstoss des Huss werfen zu müssen meinte; — man beschuldige aber auch den Sokrates nicht der Heuchelei, wenn er »nach väterlichem Brauch«, *κατὰ τὰ πάτρια*, wie es der Delphische Gott vorschrieb, den religiösen Cultus der Vaterstadt beobachtete und darin einer im Geist und in der Wahrheit verehrten Gottheit seinen Zoll brachte, die in seiner Vorstellung eine andere war, als die Gottheit in den Vorstellungen seiner Mitbürger. Nicht ebenso dagegen wird man die Ankläger frei sprechen wollen von Intoleranz und die Richter, in deren Hand die Verurtheilung lag, von vorurtheilsvoller Beschränktheit, ja, von der Verkennung ihrer gesetzlichen Competenz.

Die Platonische »Apologie« stellt nicht ohne Grund den Glauben des Sokrates an das dämonische Zeichen in schlichter und schöner Weise dar. Ohne dass sie damit der Anklageschrift direct entgegnet, scheint sie wie beflissen, den Richtern über die wahre Natur dieses Glaubens Aufschluss zu geben. Zumeist oder einzig auf ihn stützte die Klage ihre Behauptung der Glaubensneuerung oder der Einführung anderer und neuer Gottheiten. Sie übertrieb und verunstaltete, indem sie das, was bei dem Angeklagten Sache der persönlichsten Art war, zur Erhärtung der ersten, ganz abstracten Klagebehauptung als einen greifbareren, mehr in die Augen fallenden Thatbestand benutzte. Dass ein Mann, der neue Götter predige, an die alten nicht glauben könne, liess sich begreifen. Darauf, den Richtern die Sache plausibel zu machen, kam ja Alles an, da man nicht vor einem Tribunal stand, dessen Aufgabe war, die Quelle und die Tiefe des religiösen Glaubens zu prüfen, dem vielmehr ein von den Vätern her ererbter Götterschatz als das zu bewahrende Sacrum vor der Seele stand und das am leichtesten von der, diesem Heiligthum drohenden Gefahr durch den, wie immer auch begründeten Hinweis auf neue Eindringlinge zu erschüttern war, die von ihnen und ihren Priestern nicht sanctionirt waren.

Sokrates mag sich in der That in diese Beschaffenheit und Verfassung der Klage und des Gerichts nicht haben versetzen und einleben können, um demgemäss seine Vertheidigung einzurichten. Er konnte es nicht, wenn er sich selber treu bleiben und sein inneres Heiligthum von der profanen Berührung solcher Gedankenkreise rein halten sollte. Die Platonische »Apologie«, worin sich diese einem Sokrates angemessene Seelenverfassung spiegelt, wie sie sich beruhigt, dem Vorwurf des Unglaubens auf die schon oben angedeutete

Art durch den Nachweis, wie unmöglich es sei, dass derjenige, der an Dämonisches glaube, nicht auch an Göttliches glaube, zu begegnen! sie sieht so auch nur den Widerspruch in den beiden ersten Klagebehauptungen und glaubt, in Uebereinstimmung mit der principiellen Auffassung der Sache, genug gethan zu haben, wenn sie die erste durch die zweite widerlegt. Diejenigen Tadler dieser Apologie, welche meinen, sie treffe die Sache gar nicht, mögen sich erst die nöthigen Vorfragen über die polytheistische Beschaffenheit der Staatsreligion Athens [1]) und über deren Verhältniss zur gesetzlichen Gewissensfreiheit beantworten, ehe sie daran gehen, das Verständniss dieser allerdings treffenden Vertheidigungsschrift zu eröffnen, oder vielmehr nicht zu eröffnen. Xenophon scheint nur deshalb im Anfange der Memorabilien der Sache näher an den Leib zu rücken, weil er den Standpunkt der Kläger und der richtenden Heliasten von seinem, demselben weniger fremden Standpunkte besser innehält. Allerdings mochte aber auch er vom Niveau der vulgären Religionsvorstellungen aus mit allem Rechte läugnen, wie er ja that, dass in dem Dämonion des Sokrates eine ungesetzliche Neuerung läge, indem er zu zeigen sich bemühte, dass in dem Gebrauche, welchen Sokrates von dem göttlichen Zeichen machte, nur ein Analogon zu der von Anderen benutzten Wahrsagekunst und Zeichendeutung aus Vogelflug, Opfern und dgl. enthalten sei.

Dann hat doch auch Xenophon in dem betreffenden Gedankengange des ersten, die beiden ersten Anklagepunkte illustrirenden Kapitels seiner »Erinnerungen« die mit der Platonischen »Apologie« übereinstimmende Argumentation wenigstens angedeutet. Auch er beweist das Unhaltbare der Behauptung des Unglaubens, und zwar ohne speciellen Bezug auf Staatsgötter, vielmehr diesen Bezug ostensibel einschliessend in den auf Götter überhaupt, indem er es für unmöglich erklärt, dass Einer, der von der Ueberzeugung eines Göttlichen in gewissen, über menschliche Erkenntniss hinausliegenden Dingen sich leiten lasse, nicht solle auch die Götter geglaubt haben (Memor. I, 1, 6). Wie aus beiden Quellen, den einzigen, die uns über die Sache erhalten sind, hervorgeht, muss in der That der materielle Gehalt der Klage von einer Widerlegung der Art getroffen sein. Es muss also eine Unterscheidung zwischen Göttern und Staatsgöttern ausserhalb des, dem Attischen Polytheismus zu Grunde lie-

[1]) Es ist allerdings bezeichnend, dass der Delphische Apoll »der specifische Gott der Athener«, denselben Mann für den Weisesten der Hellenen erklärt hatte, den seine Ankläger wegen Gottlosigkeit belangten; s. Lasaulx a. a. O. S. 75.

genden Vorstellungskreises und ausserhalb der für die Beurtheilung der Klagepunkte in Betracht kommenden Momente gelegen haben.

Obwohl der Anklagepunkt, Sokrates frevelt, weil er die Jugend verdirbt, sein Gewicht auch aus dem ersten Punkte schöpfte, wenn man anders der Platonischen »Apologie« 26^{b} folgen darf, die ihn im Zusammenhange mit jenem bringt und so die sämmtlichen Klagepunkte als eine Art Ganzes erscheinen lässt: so war er doch ausserdem, so weit man aus Xenophons Rücksichtsnahme auf die nähere Ausführung der Kläger schliessen kann, durch mehrere einzelne Behauptungen und scheinbare Thatsachen erhärtet. Auch die Platonische Vertheidigungsschrift kommt an einer anderen Stelle 33^{b} auf diesen Klagepunkt zurück und nimmt dabei offenbar auch auf die Ausführung Rücksicht, die er in den gerichtlichen Reden der Kläger gefunden hatte. Dass es vorzugsweise Anytos war, der diese Beschuldigung auf das Entschiedenste unterstützte, lässt sich aus 29^{c} derselben »Apologie« abnehmen. Er behauptete an irgend einer Stelle seiner Ausführung vor Gericht, dass der Angeklagte entweder gar nicht vor demselben hätte erscheinen dürfen, oder, nachdem er einmal erschienen sei, dann auch durchaus den Tod erleiden müsste, weil, wenn er davon käme, die Jugend sich erst recht dessen befleissigen würde, was Sokrates lehre und dass sie dann erst recht verderbt werden würde.

Den Klägern war ohne Zweifel bewusst, dass die betreffende Behauptung von der Verführung der Jugend an einer allgemein verbreiteten Vorstellung über Sokrates eine Stütze hatte, wenn sie in der Ausführung darauf auch nicht näher eingingen. Man hielt den Sokrates für einen Mann, der, ob nun, wie Manche glauben mochten, um Geldverdienstes halber, ob aus einem anderen Motiv, sich damit abgebe, die Jugend zu erziehen. Es hätte also seinen guten Grund gehabt, wenn, wie nach der Platonischen »Apologie« angenommen werden kann, Sokrates über das Entstehen dieser herrschenden Meinung sich erklärt und den wahren Charakter seines prüfenden Verkehrs neben den ihn leitenden Motiven und Gesichtspunkten im Hinblick auf seine sittlichen und wissenschaftlichen Grundsätze dargestellt hätte. Nur dadurch konnten seine Beziehungen zu der Jugend Athens in dasjenige richtige Licht gestellt werden, auf das zur Widerlegung seiner Gegner Alles ankam.

Während die Ausführung der Klagerede über diesen Punkt, wie dem Sokrates nicht entgehen konnte, ihm recht gefährlich war, um des Rückhalts willen, den derselbe in der Volksstimmung hatte, beobachtete er doch auch ihr gegenüber, wenn die Platonische »Apologie« ja ein im Wesentlichen

treues Bild seiner Gegenrede giebt, dasselbe Verfahren, wie hinsichtlich der ersten Klagepunkte. Wie er sich gegen diese im Principe mehr, als im Eingehen auf den Standpunkt der für die Klage und für die Richter maassgebenden Vorstellungen wandte: so mochte er es für die Hauptsache halten, um jener Beschuldigung zu begegnen, die in ihr liegende Begriffslosigkeit darzulegen. Hierauf läuft wenigstens die von der Platonischen »Apologie« 24c—26a ihm in den Mund gelegte Argumentation hinaus. Dieselbe setzt voraus, dass die Beschuldigung im Hinblick auf eine, durch Wissen begründete Anleitung der Jugend sei es zum Guten, sei es zum Schlechten, im Hinblick also auf eine pädagogische Didaktik erhoben sei. Sie zeigt mit Benutzung einer ganz gewöhnlichen, bei jeder Aufzucht von Pferden und anderen Thieren zu beobachtenden Thatsache, dass eine solche Didaktik nicht Sache der Menge, sondern des bestimmten Sachkundigen sein werde, und dass demnach die Behauptung, dass er, der Einzelne, die Jugend verderbe, jedenfalls nicht weniger ungereimt erscheinen müsse, als die, dass alle Uebrigen im Staate der Athener sie bessern. Um aber dann ferner nicht bloss die Klarheit der Beschuldigung zu erschüttern, sondern nachzuweisen, dass ein öffentliches Gericht auf Leben und Tod nicht das Forum sei, vor dem sie anzubringen, hebt die weitere Argumentation hervor, dass die vorausgesetzte pädagogische Didaktik jedenfalls nicht vorsätzlich und wissentlich das Verderben der Jugend betreiben könne, wenn anders das allgemein menschliche Bestreben, sich selber nicht zu schaden, auch ihr eigen ist. Ein unwissentliches und unvorsätzliches Vergehen gegen das Interesse der Jugend aber erheischt wohl die Belehrung des Irrenden. Eine gerichtliche Klage auf den Tod dagegen, eine Züchtigung, widerstreite in solchem Falle dem Gesetze.

Wie es durchaus nicht unwahrscheinlich, dem Charakter des Angeklagten vielmehr sehr angemessen war, wenn er in ähnlicher Weise, wie ihn hier die Platonische »Apologie« sprechen lässt, wirklich vor Gericht gesprochen hätte: so wäre auch das Gesagte, principiell betrachtet, zutreffend gewesen. Practisch angesehen, da die Ankläger mehrere einzelne, gleich Beweisstücken klingende Thatsachen angeführt hatten, hätte Sokrates wohl klüger gethan, eben diese einzelnen Punkte einer näheren Beleuchtung zu unterziehen, statt sie, wie es nach der mehrfach erwähnten »Apologie« offenbar den Anschein hat, nebensächlich und unvollständig zu behandeln. Denn dass er sie wirklich nicht anders behandelte, lässt sich aus dem Umstande schliessen, dass Xenophon im zweiten Kapitel seiner »Erinnerungen« nachträglich ihrer Widerlegung eine besondere Mühe schenkte.

Jedoch ist Sokrates, wenn der Platonischen Vertheidigungsschrift zu folgen, der Klage auch praktisch näher getreten. Er scheint wenigstens, wie schon erwähnt, über die eigentliche Beschaffenheit seines Verkehrs Aufschlüsse gegeben zu haben, die wohl im Stande waren, den Richtern die Augen darüber zu öffnen, dass er weder Jugendlehrer um Geld, noch in ausgesprochener Absicht ein solcher überhaupt war, obwohl er nicht läugnete, dass ihm die Jugend Athens und namentlich die reiche Jugend, welche an Musse keinen Mangel hatte, mit Interesse und Bewunderung folgte. Ein Umstand der Art war im Stande, der Klage an Schärfe zu nehmen. Es ging daraus die fehlende directe Absicht einer Einwirkung hervor. Zugleich hob er das den Athenern seiner Zeit gewiss nicht ohne Schwierigkeit zu schmälernde Recht der freien Bewegung und Erörterung hervor und empfahl es der Berücksichtigung. Unter den Richtern wäre wohl Keiner gewesen, der sich eine Einschränkung seiner persönlichen Meinungsäusserung ruhig hätte gefallen lassen mögen. Offenbar hätte Sokrates mit Recht angenommen, dass eine Darstellung nach dieser Seite einigen Eindruck auf sie machte. Aber das leidige Vorurtheil gegen das Müssige, Eitle, Verderbende seiner allerdings keine Tages-Interessen berührenden, keine politischen Dispüte bildenden Gespräche, welche dagegen jeden Redestehenden oft an den empfindlichsten Stellen vermeintlicher Einsicht und Tüchtigkeit trafen, dies Vorurtheil lag zu massiv im Wege, um dem Eindrucke zum Durchbruch zu helfen.

Der Reihe nach und in stetem Hinblick auf ihre Ordnung folgte Sokrates den Ausführungen der Kläger nicht. So viel lehrt eine Vergleichung der von Xenophon später in den Memorabilien angezogenen Beweisstücke. Doch ist nicht zu sagen, ob sie die sämmtlichen Gründe der Klagerede umfassen. In der bereits wiederholt angeführten Schrift von Forchhammer sind ihrer fünf aus Xenophon zusammengestellt.

Sokrates, so war das erste Beweisstück, lehre die Jugend Verachtung der bestehenden Gesetze, weil er die Beamten-Wahl durchs Loos tadele. Die Kläger werden natürlich diesem Tadel die möglichst allgemeinste Form gegeben haben. Xenophon wird es sein, der ihn dort, wo er ihn (Memor. I, 2, 9) anführt, zugleich mit der Vergleichung zusammenstellt, welche Sokrates zu mehrerer Deutlichkeit benutzte, nämlich der, dass Niemand Lust habe, einen durch Bohnen Gewählten zum Steuermann, Baumeister, Flötenspieler oder zu andern ähnlichen Bestimmungen zu nehmen, wo ein Verstoss weit weniger gefährlich sei, als in Angelegenheiten des Staates. Das hätten denn doch auch die Kläger nicht läugnen können, wenn Socrates der Mühe werth gehalten hätte, sie

darnach zu fragen, dass der Tadel eine Meinungsäusserung war, der sich wohl die eine oder andere verschiedene Aeusserung aus seinem Munde zur Seite hätte stellen lassen, welche auch sie von ihrem Standpunkte aus nur lobenswerth hätten finden müssen. Er hätte an das bereits früher erwähnte Wort über das Verkehrte einer Decimirung der Bürgerschaft, welches er gegen die Oligarchen richtete, erinnern können.

Wir empfinden in unsern Tagen eine Censur der Presse gehässig. Wie viel gehässiger hätte bei der Redefreiheit der Athener ihnen eine Censur des lebendigen gesprochenen Worts erscheinen sollen, zumal unter Umständen und nach Fristen, wo die Bezüglichkeit und der Zusammenhang dem Gedächtniss entschwunden waren?

Ferner: war auch das jenem Wahl-Institute zu Grunde liegende Bestreben nach Parteilosigkeit, war das dem politischen Tact und der Fähigkeit der Athener in ihm gemachte Zugeständniss berechtigt; — man kann unter veränderten Umständen es doch als ein der Conservirung unwürdiges Institut verspürt haben. Wo lag da die Berechtigung der jenem etwa unter solchen Umständen gesprochenen Worte untergeschobenen Beschuldigung der Erregung von Hass und Verachtung?

Aber freilich, worauf es zumeist ankommt, ein legitimer Demokrat im Sinne des Meletos und Consorten war Sokrates nicht, wenn Legitimität darin besteht, die antidemokratische Natur des Wissens und der Erkenntniss zu behaupten. Aus der Ansicht, welche dem Wissen, wie in jeder menschlichen Beschäftigung, so auch in der Politik in erster Reihe das grösste Gewicht beilegte, floss jenes verpönte Wort. Wie es beim Xenophon um der Vorzüglichkeit des Wissens halber Gnade fand, muss es, glauben wir, bei dem entschiedensten Demokraten Gnade finden, insofern er in dem Wissen das reformirende, belebende Prinzip jeder, nicht zum Verfaulen bestimmten Verfassung anzuerkennen geneigt ist.

Als zweites Beweisstück für ihre Klage führten die Kläger eine Thatsache oder wenigstens die den Schein einer Thatsache tragende Behauptung an, dass Kritias und Alkibiades, welche dem Staate sehr grosse Uebel zugefügt hätten, Schüler des Sokrates gewesen seien. Es wäre interessant, wenn uns die Argumentation behalten wäre, welche den Causalnexus bewies, der zwischen der Sokratischen Schülerschaft der beiden Genannten und den von ihnen dem Staate zugefügten Uebeln nach der Ansicht der Klage bestand. Sie machte den Sokrates für das moralisch-politische Verhalten derer verantwortlich, die seines Umganges genossen. In der That, Sokrates scheute sich nicht, eine gewisse Verantwort-

lichkeit für die, welche ihm folgten, auf sich zu nehmen und zwar nicht nur im Hinblick auf die politische, vielmehr im Hinblick auf die gesammte Moral. Wenn wenigstens der Platonischen »Apologie« zu glauben ist, appellirte auch er an das Recht, aber nicht etwa mit abwesenden und verstorbenen, sondern mit lebenden und anwesenden Zeugen, und nicht mit solchen, die ihn einmal und eine Zeitlang gesucht hatten, sondern mit solchen, die sich ihr Lebenlang und noch zu ihm bekannten, mit einem Kriton, Lysanias, Antiphon u. A., vgl. »Apol.« 33^d—34^b.

Das hiess doch Thatsache gegen Thatsache gestellt. Und kommt es, um zu entscheiden, wo denn nun das Recht, auf die Moralität der sich gegenüberstehenden Parteien an, so wird man dem Sokrates ebenso viele Moralität zutrauen, als dem Meletos oder Anytos. Wirft man ein — es ist ja Platon, welcher die »Apol.« verfasste, nicht Sokrates, welcher spricht. Nun, auch Platon wird wohl für so moralisch gelten dürfen, als jene.

Vertraten Kläger und Richter, wie man ja annehmen möchte, gegenüber einer gewaltthätigen Partei, zu der einst ein Kritias gezählt hatte, das Recht des Staats und die gesetzliche Verfassung: — so war, scheint es, die erste Forderung, die Gesetzlichkeit und nur diese, und diese ganz, nicht aber ihre Partei zu vertreten. Hatte Sokrates zu jener Partei gehört? Nein! er wäre ihr um ein Haar zum Opfer gefallen. Ihm gegenüber als unbetheiligten Parteilosen musste die legitime Verfassung mit der Beschuldigung der Verantwortlichkeit für die Thaten eines Kritias schweigen. Musste sie aber etwa reden und eingreifen, weil er einst lange vor der Tyrannis des Kritias Lehrer war? Man sollte meinen, die Gefahr, durch seinen Schüler fast das Leben eingebüsst zu haben, wäre Strafe genug gewesen für den schmerzlichen Irrthum des Lehrers. Denn doch nur unvorsätzlicher Irrthum hätte ihn dem Dilemma ausgesetzt, durch seine Lehre sich selber den Mörder zu erziehen. Auf Bestrafung des Irrthums aber erstreckte sich die Competenz eines Attischen Gerichts nicht, wenn wenigstens Platon ein glaubwürdiger Zeuge ist, der es in der »Apologie« behauptet.

So waren denn Meletos, Anytos und Lykon die Vertreter des Staats und der gesetzlichen Verfassung nicht und da sich die Richter bekanntlich nicht für incompetent erklärten, vielmehr eine ungesetzliche Competenz beanspruchten, so waren auch sie es nicht.

Was waren sie? Partei. Die Heliasten waren keine Richter, wie sie die Englische Verfassung heute noch fordert, Männer, die man der politischen Partei möglichst fern hält; sie kamen im Gegentheil so recht aus ihrer Mitte in

den Gerichtssaal und brachten die Eindrücke der Partei-Politik in die parteilos zu haltende gerichtliche Verhandlung. Das war leider die Achilles-Ferse der Attischen Demokratie.

Dieser Umstand ersparte den Klägern die Mühe des Nachweises, inwiefern die Lehre des Sokrates die eigentliche Ursache war, dass Alkibiades — übrigens kein Feind der Demokratie — und dass Kritias dem Staate grossen Schaden zufügten, ersparte ihnen die Lösung des räthselhaften Widerspruchs, dass seine Lehre Zügellosigkeit, Gesetzesverachtung, Uebermuth bei Andern und nur an ihm selber die gerade entgegengesetzten Tugenden der Selbstbeherrschung, Gesetzlichkeit und Frömmigkeit erzeugte.

Aber zugleich erklärt der Umstand, warum die Berufung auf Kritias bei der noch einigermaassen frischen Erinnerung an die Gewaltthätigkeiten desselben die Richter vor den Thatsachen des Sokratischen Lebens blind machte. Aeschines sagt in der Rede gegen Timarch [1]), dass die Verbindung, in der Sokrates einst mit der Erziehung des Kritias den Athenern gestanden zu haben schien (ἐφάνη πεπαιδευκώς), die eigentliche Ursache seiner Verurtheilung wurde. Wir haben keine Ursache, daran zu zweifeln und sind im Stande, es zu begreifen.

Die Xenophontische Vertheidigung des Sokrates gegen den in Rede stehenden Punkt der Klageausführung bewegt sich, was man ihr Dank wissen kann, zum grossen Theile in der Darlegung der näheren Verhältnisse des Umgangs der gedachten beiden Männer mit demselben. Und allerdings erkennt man daraus noch besser das Unbegründete der Behauptung, wenn dies nach der oben gedachten Gegenüberstellung der widerlegenden Beispiele aus dem Kreise des Sokratischen Umgangs, die uns von principieller Bedeutung zu sein scheint, noch nöthig sein sollte. Der von Meletos und Consorten vermeintlich vertretenen Legitimität gegenüber giebt es nicht etwa nur einen einfachen Gegensatz der Ungesetzlichkeit, von welchem Sokrates hätte betroffen werden müssen, in so fern sein Standpunkt allerdings ein anderer war, als der jener Verkläger. Vielmehr beruhte die Attische Demokratie als auf dem wesentlichsten Erfordernisse, um sich lebenskräftig zu erhalten, auf dem bewussten gesetzlichen Handeln ihrer Bürger und es übte mithin ein Mann, der wie in allen Richtungen, so auch in politischer, auf das Wissen drang, recht eigentlich die entsprechende Gesetzlichkeit, für die ausserdem seine höchst mögliche Beobachtung

[1]) Vergl. Reiske t. 3 p. 169.

der ihm obliegenden einzelnen Staatspflichten ein unläugbares Muster war.

Von diesem Gesichtspunkte sieht auch Platon die Verhältnisse an. Die dadurch und auch von den philosophischen und künstlerischen Forderungen begünstigte Behandlung der betreffenden Persönlichkeiten in den Platonischen Gesprächen darf nicht veranlassen, aus den Rollen, welche Alkibiades und Kritias in ihnen spielen, auf einen doch etwa vorhanden gewesenen grösseren Antheil versteckter Schuld des Sokrates an ihren politischen Handlungen zu schliessen. So gut wie der Contrast zwischen dem Sokrates und Aristophanes, der einst in der Wirklichkeit bestand, in dem Kunstwerk des Platonischen „Symposions" aufgehoben erscheint, so gut kann in demselben auch Alkibiades als eigentlichster Lobredner des Sokrates ein so tiefes Verständniss seines Wesens darlegen, als wäre er sein treuester und begeistertster Schüler gewesen und wiederum so gut wird auch der Kritias im »Timäos« des Platon in einer ganz ansehnlichen Weise eingeführt.

Tragen die beiden bisher besprochenen Punkte in der Klageausführung ein Gepräge politischer Parteistimmung, so heben dagegen zwei andere, von denen wir aus Xenophon wissen, das Jugendverderbende der Sokratischen Lehrweise mehr aus dem Interesse für das Wohl der Privat- und Familienverhältnisse hervor. In ihnen fanden die moralischen Vorstellungen der Kläger und, wie anzunehmen, einer Menge der Athener einen weiteren Ausdruck. Sie ähneln den in der Aristophanischen Komödie zur Darstellung gekommenen Ansichten darüber. Jene Prügel, welche Strepsiades von dem durch Sokrates verführten Sohn auf der Bühne erhielt, wurden in veränderter Gestalt in der Anklage wieder aufgefrischt. Denn, so hiess es darin, Sokrates lehre die Jugend die Eltern misshandeln und bringe auch die Angehörigen bei ihr in Misscredit.

Man darf von dem Scharfsinne der Kläger voraussetzen, dass sie durch die als Sokratische angeführten und vielleicht gar durch Zeugen bestätigten einzelnen Lehren und Aussprüche, wie sie Xenophon (Memor. I, 2, 49 und 51 und 52) anführt, zwar den Geist und den Einfluss seiner gesammten Lehre haben charakterisiren wollen, durch die Stütze aber, auf die sie in der verbreiteten Volksvorstellung Rechnung machen durften, sich die Sache erleichterten. Einzelne drastische Verdrehungen verfänglich klingender Worte leisteten denselben und besseren Dienst, als zusammenhängende Deduktion, die ihnen wohl gar unmöglich geworden wäre.

Die Verdrehung in einen untergeschobenen Sinn und Zweck liegt in den Ausführungen der Kläger, wie sie Xeno-

phon doch wohl urkundlich wiedergegeben hat, auf der Hand. Wenn der Platonischen »Apologie« zu glauben ist, schwieg Sokrates Machinationen solcher Art gegenüber. Sein Schweigen war beredter, als was er hätte entgegnen können. Sein Wahrheitssinn sträubte sich. Er wandte den Blick lieber ab von einem solchen Ungrund irregeleiteter Ueberzeugung, um nicht zu sagen stupider Unwissenheit oder frivoler Rache. Wenn irgendwo, so zeigte sich hier eine auch sonst nicht seltene Verkennung der Wahrheit in Gestalt der Verkennung seines tiefsten Motivs, seines leitenden Princips, des Wissens, in der kläglichsten Gestalt. Der Uebelstand, dass eine solche Interpretation seiner Worte möglich, könnte mit Schmerz darüber erfüllen, dass der Mann den undankbaren Beruf mündlicher Dialektik und nur ihn geübt hatte, hätte dieser Beruf nicht gleichzeitig doch auch dankbarer sich erwiesen, indem er wenigstens einen Platon für die Philosophie gewann. In der momentanen Natur und Wirkung des mündlichen Gesprächs lag gewiss, wie früher während seines Verkehrs ein nicht geringer Anlass zu Missverständniss, so jetzt während des Processes eine starke Ermuthigung, jede willkührliche Entstellung auf gut Glück und mit der Aussicht auf Erfolg sich zu erlauben.

Ob die Kläger nicht sahen, dass ihre Beschuldigung der Bildung und Moralität der Athener ein trauriges Testimonium paupertatis ausstellte? Die öffentliche Pädagogik stand auf wächsernen Füssen, wenn sie den Anhauch der Sokratischen Prüfung und die Aufforderung zu bewusster Kräfteentwicklung und wahrhaft sittlicher Pflichterfüllung so wenig zu vertragen im Stande war.

Mit dem sittlichen Bewusstsein und der klaren Einsicht in den Bereich menschlicher Verrichtungen und Einrichtungen pflegt die Veredlung von Herz und Gefühl unzertrennlich verbunden zu sein. Die Sokratik, die unter allen Verhältnissen darauf ausging, jenes Bewusstsein zu heben und diese Einsicht zu wecken, kann sich die Invectiven gefallen lassen, welche namentlich leider Forchhammer gegen die missverstandene Nützlichkeits-Theorie derselben gerichtet hat, als sei es diese gewesen, deren dürre Gluth die erfreuliche Frische des Hellenischen Gefühls bedroht habe. Er hat sich gar zu einseitig von Xenophon leiten lassen. Wer die Platonische »Apologie« liest, wird jedoch einen Hauch des Gefühls verspüren, welches das Sokratische Bewusstsein in seiner Tiefe durchglüht haben muss, um derartige Worte sei es auch nur in der Copie des Schülers zu reden.

Eine fernere Ausführung, die letzte, von welcher Xenophon berichtet, Memor. I, 2, 56—59, steht dem Inhalt nach der oben betrachteten gleich und bezieht sich nur auf eine

Form, nämlich auf die Interpretation von Dichterstellen, die nach dem Vorgange eines Protagoras oder Hippias und anderer Jugendlehrer Sokrates seiner Beschäftigung ebenfalls nutzbar machte. Diese Art der Didaktik hatte mit der oben gedachten Mythendeuterei, der Sokrates nicht oblag, insofern sie sich an Sprüche mit moralischer Tendenz knüpfte, Nichts zu thun. Aus dem im Platonischen »Protagoras« vorkommenden Beispiel, wo auch Sokrates mehrere Verse eines Simonideischen Gedichts erklärt, geht hervor, dass diese Beschäftigung zu den hervorragendsten Eigenthümlichkeiten seiner Lehrweise nicht gehörte.

Die Ankläger beschuldigten ihn, verderbliche Stellen aus berühmten Dichtern ausgelesen und als Beweismittel gebraucht zu haben, um seine Schüler zu lehren, Missethaten zu üben und tyrannisch zu sein. Als Beleg führten sie seine Auslegung eines Hesiodeischen Verses (op. et d. v. 311) an: »Thätigkeit schändet mit Nichten, allein Unthätigkeit schändet«. Als Aufforderung eines revolutionären Tyrtäus zum Aufstand und Umsturz, wie Forchhammer mit mehr Geist, als Wahrheit meint, braucht man die Sokratische Interpretation nicht zu fassen, um auch schon in dem, was die Kläger ihn sagen liessen, des Schlimmen genug zu finden. Er habe ihn vorgetragen, als ob der Dichter befehle, sich keiner That, auch der ungerechten und schändlichen nicht, zu enthalten, sondern, wenn es der Vortheil heische, Alles zu thun, wozu Willkühr antreibe. Als ferneren Beleg führten sie seine Erklärung einiger Homerischen Verse, Il. II, 188 ff. an in dem Sinne, als ob der Dichter gebilligt habe, dass das gemeine und arme Volk Prügel bekomme [1]).

Da auch von dieser Ausführung ersichtlich wieder das wissenschaftliche Princip des Sokrates feindlich berührt wird, könnte man vermuthen, dass der Schwerpunkt der Klage in einem Kampfe gegen dasselbe gelegen, dass nach klägerischer Ansicht ihr Zeitalter das Licht der Erkenntniss nicht vertragen konnte, dass es, statt Folge, Ursache des alle Kreise anleckenden Bildungsdranges schien, wie es ihnen ja statt ein reformirendes, ein Verderben bringendes war. Darin läge, glauben wir, die beste Charakteristik der Klage und die Entscheidung, auf welcher Seite das Recht war, er-

[1]) Ich vermag der Ansicht meines verehrten Lehrers an dieser Stelle nicht zu folgen. Wider die Regel der Kritik und unter Verkennung der Argumentation scheint er mir zu erklären, dass Xenophon einige, zwischen der citirten Stelle im Homer stehende und drei noch folgende Verse mit dem berühmten: *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη* unterdrückt habe, als ob es nach Allem auf eine specifisch politische Beschuldigung mehr viel ankäme. Man vgl. die Schrift von Bendixen (Husum 1838) und Zeller a. a. O. S. 147 Anm. 2.

gäbe sich unschwer. Es giebt wohl Keinen, der für menschliche Thätigkeit nicht die Erkenntniss der Unkenntniss, das Wissen dem Halbwissen und der, politisch angewandt, dann auch eine Verfassung im Sinne des Sokrates nicht einer im Sinne der Kläger vorzöge. Nicht nur diese Kläger waren die Volksfreunde und Demokraten. Halte man Xenophon immerhin für einen Aristokraten, — am Schlusse der Argumentation gegen die hier in Rede stehende Beschuldigung (Memor. I, 2, 60) sagt er als Mann der Wahrheit: *ἀλλὰ Σωκράτης γε τἀναντία τούτων* (d. h. im Gegensatz zu dem, wessen er beschuldigt wurde) *φανερός ἦν καὶ δημοτικὸς καὶ φιλάνθρωπος.* Zweifelt Jemand daran: so beweise er, dass das Licht der Erkenntniss unvereinbar sei mit der Liebe für das Volk und der richtigen demokratischen Gesinnung.

So stand es mit der Klage, was Wahrheit und Gesetzlichkeit, was Geist und Gesinnung, von der sie eingegeben war, betrifft, gar schwach. Aber erklärlich war sie, ohne dass persönliche Motive als besonders mitwirkend in Anspruch zu nehmen sind. Sie floss aus einer, von allgemein verbreiteten Vorurtheilen gegen den Angeklagten unterstützten Sucht nach Abrechnung mit allem Widerstehenden, Unbehaglichen. Sie war die Frucht einer Furcht vor Neuem, das man nicht begreifen wollte, einer Furcht, der das Bestreben zur Seite ging, die Verfassung auf Solonische Zustände zurückzudatiren. Sie war eins der Symptome des Kampfes der realistischen Elemente der Zeit mit ihren reformirenden Mächten und reihte sich in die Kette der Processe gegen Anaxagoras, Protagoras, Diagoras, der Unbilden, die selbst ein Perikles erlitt, als das bedeutendste Glied ein.

Man hat auch nach persönlichen Motiven der Ankläger zur Klage gesucht und sie gefunden. Die Platonische »Apologie« begnügt sich, die drei Kläger als Stimmführer und Vertreter dreier verschiedener Gesellschaftsgruppen zu charakterisiren, deren Hass gegen Sokrates durch die ihnen angethane Kränkung der Zerstörung ihrer Scheinweisheit geschürt war. Meletos war Vertreter der Dichter, Lykon der der Redner und Anytos jener der Staatsmänner und Gewerksleute. Die »Apologie« personificirt damit, im Einklange mit dem oben dargelegten Standpunkt, in den Anklägern eben das allgemein herrschende Vorurtheil.

An Ansehn und Geltung war Anytos, des reichen Anthemions Sohn, unter den Anklägern der bedeutendste. Er war eng verflochten in die politische Geschichte Athens und Historiker und Redner gedenken seiner in uns erhaltenen Schriften mehrfach[1]). Schon vor der Tyrannis, gegen die er

[1]) Xenophon in den Hell. II, 3, 42, 44, Diodor XIII, 64, Isokrates *πρὸς Καλλίμ.* 23, Lysias *κατὰ Ἀγοράτου* 78.

neben Thrasybulos und Archinos der Hauptacteur war, bekleidete er eine Reihe bedeutender Aemter, vom Volke geschätzt und wie Platon im Menon 90b mit offenbar ironischem Seitenblicke hervorhebt, nach der Volksansicht wohlerzogen und gebildet, ein blinder Feind der Sophisten, für die ihm Alle gelten, die mehr als die glatte gewohnheitsmässige Bildung forderten, und ein Bewunderer der Attischen Grössen, zu denen er sich selber rechnete[1]). Gleichwohl weder ausgezeichnet durch Sittlichkeit, da er sich nicht scheute, wo es nöthig, die Gerichte zu bestechen[2]), noch auch, wie es scheint, sei es durch Grobheit, sei es durch Talent an einen Kleon hinanreichend, gleich dem er das bürgerliche Gewerbe eines reichen Gerbereibesitzers trieb. Anytos war der Repräsentant der zu Ansehn gelangten s. z. s. privilegirten Demokratie, nicht roh, aber hartnäckig seine Prinzipien reitend, für die er patriotische Opfer nicht scheute, ausser Stande, einen anderen Patriotismus ausser seinem nach der Schablone gearbeiteten anzuerkennen, die traditionelle Realität der Bildung der reformirenden Idee, die ihm tödtlich unbehaglich war, entgegenstemmend und, weil ohne Auge für ihre ewige Natur, in der einzelnen Persönlichkeit, die von ihr erfüllt war, sie zu vernichten wähnend. Man denke nur an das aus der »Apologie« oben erwähnte, diesen blinden Hass deutlich spiegelnde Wort, wornach Sokrates unter allen Umständen jetzt, wo er einmal vor Gericht da stehe, sterben müsse und solle.

An den, ausserdem dem Anytos untergeschobenen ganz persönlichen Ursachen der Verfeindung mit Sokrates, namentlich soweit sie von jüngeren Quellen, Plutarch, Athenäos (nach dem um 160 v. u. Z. lebenden Satyros[3])) überliefert sind, liegt die Zudichtung ziemlich auf der Hand. Die sogenannte Xenophontische »Apologie« ist, weil unächt, von zweifelhafter Auctorität. Aus ihr (29) stammt die Geschichte,

---

[1]) S. Menon 95a ἔπειτα ἠγεῖται καὶ αὐτὸς εἶναι εἷς τούτων.

[2]) Vgl. Curtius Griech. Gesch. III, S. 28 unten. Auf die Bestechung, die er anwandte, sind die von Harpokr. s. v. δεκάζων aus der Schrift des Aristoteles über die Athenische Verfassung erhaltenen Worte zu beziehen: Ἄνυτον καταδεῖξαι τὸ δεκάζειν τὰ δικαστήρια. Sie schützt die Auctorität des Aristoteles; vgl. C. Fr. Hermann de Socratis accusatoribus (Gottingae 1854—55) p. 11.

[3]) Plutarch im Leben des Alkibiades c. 4 und Athenäos XII, 534a. Die von Satyros berichtete Liebhaberei des Anytos für Alkibiades bewegt sich in einer Scene, mit der Sokrates Nichts zu thun hat. Sie spricht für kein grosses Entgegenkommen, das die Neigung des Anytos bei dem genialen Alkibiades fand. Plutarch berichtet die Geschichte etwas abweichend. Sie kann immerhin als Beweis für das Maass von Bildung und Wohlgezogenheit dienen, welches auch Platon dem Anytos in der, im Text angeführten Stelle des Menon zuschreibt.

dass Anytos dem Sokrates die Anforderung verdacht habe, seinem Sohne eine höhere Bildung, als die eines Lederhändlers geben zu lassen und dass er ihm die Schuld der in seinem Sohne aufgestiegenen Unzufriedenheit mit dem väterlichen Beruf beimaass.

Den grössten Nachdruck mag unter den Persönlichkeiten der Kläger die des Anytos der Klage gegeben haben. Dass aber Meletos[1]) nicht von ihm, sondern von eigener jugendlich patriotischen Keckheit in den Vordergrund einer, der Eitelkeit eines jungen Mannes möglicherweise zu schmeicheln geeigneten Betheiligung an einer wichtigen Staatsaction getrieben sei, scheint dem zu entsprechen, was über diesen Pithier mit langem Haupthaar und schwachem Bart und der Greifs- oder Habichts-Nase[2]) in dem Platonischen »Euthyphron« im Anfange verlautet. Für die Frage nach dem Näheren über diese Persönlichkeit wäre die sichere Erledigung der Frage über die Aechtheit jenes Gesprächs höchst wünschenswerth. Hermann hat dasselbe seiner fleissigen und gelehrten Untersuchung über den Mann in der schon angezogenen Abhandlung de Socratis accusatoribus zu Grunde gelegt. Er kommt auf dieser Grundlage zu dem Resultat, dass derselbe einmal nicht jener Meletos sei, der um 400 v. u. Z. in der Sache des Andokides verwickelt, mit Alkibiades 415 v. u. Z. die Mysterien profanirt hatte und später als einer derjenigen erschien, denen es, neben Sokrates selber, unter der Herrschaft der dreissig Tyrannen aufgegeben war, den Leon von Salamis herüberzuholen. Dann war er auch nicht derjenige Meletos, der neben Cephisophon nach Xenophons Hell. II, 4, 36 nach Sparta geschickt wurde, um wegen des Friedens zu verhandeln, mit dem ihn Forchhammer identificirt hatte, endlich aber auch nicht der Dichter Meletos, den Aristophanes in den »Fröschen«, den »Pelargen« und dem »Gerytades«, d. h. in Stücken anführt, die in die spätere Zeit des Dichters, vor und nach dem Tode des Sokrates fielen und dessen möglicherweise in den gleichzeitig mit den »Rittern« und den »Wolken«, schon um 424—23 aufgeführten »Georgen« von demselben ebenfalls, hier jedoch nicht als Dichters, sondern als Päderasten in Verbindung mit dem Kallias erwähnt wor-

---

[1]) Die besten Handschrr. in den betr. Stellen bei Platon und Xenophon schreiben *Μέλητος*, nicht *Μέλιτος*. Der Gegner des Andokides heisst ebenfalls *Μέλητος*. Mit Unrecht unterscheidet Forchhammer beide um der verschiedenen Schreibung des Namens willen. Vgl. Hermann de Sokratis accusatoribus p. 4.

[2]) Hermann a. a. O. glaubte anmerken zu müssen, dass diese Form seiner Nase (*ἐπίγρυπον*) nach anderen Platonischen Stellen nicht auf Hartnäckigkeit und Arroganz, sondern auf eine königliche und erhabene Gesinnung weise.

den sei. Hermann hält den Ankläger des Sokrates vielmehr für einen Sohn des Dichters, obwohl ihn die meisten Zeugnisse aus dem späteren Alterthum und viele neuere Gelehrte mit diesem identificiren und die Stelle in der Platonischen »Apologie«, welche ihn als Vertreter der Dichter auftreten lässt, sein Interesse für diese Standesgenossen wenigstens viel wahrscheinlicher bezeichnete, wenn er eben der Dichter selber war und nicht ein Sohn desselben, der für seinen Vater auftrat. Der Ankläger des Sokrates hiess wie sein Vater, wenn der, von Diog. L. II, 40 überlieferten gerichtlichen Klageformel, in welcher die Namen vorkommen, Glaube gebührt. Nach der gründlichen Hermannschen Untersuchung scheint wenig Hoffnung vorhanden, die Sache zum entschiedenen, widerspruchslosen Austrag zu bringen und so bliebe der formelle Hauptkläger, eine so traurige Berühmtheit durch ihn auch der Name Meletos erlangt hat, uns einigermaassen unbekannt, wie er es freilich, nach dem Verfasser des »Euthyphron« im Anfange der Schrift zu urtheilen, dem Sokrates selber auch war, von dem er als ἀγνώς charakterisirt wird.

An der Feststellung der Persönlichkeit des dritten Anklägers, des Vertreters der Rhetoren, des Lykon, verzweifelt selbst Hermanns strotzende Gelehrsamkeit, a. a. O. p. 12, 13. Es trägt für unsere sichere Kenntniss wenig aus, dass er nach dem Scholiasten zu Platons »Apologie« 23c ein aus dem Attischen Flecken Thorikos stammender Vater des Autolykon genannt wird, gesetzt auch, dieser wäre seinerseits jener Theilnehmer an dem, von Xenophon beschriebenen Gastmahl im Landhause des Kallias. Wäre er freilich der, nach demselben Scholion, von verschiedenen Komikern, Kratinos, Eupolis, Metagenes auf die Bühne gebrachte Lykon, so fehlte es nicht an einer Reihe interessanter Epitheta für seine Stellung und seinen Charakter. Er wäre ein armer Lump, ohne Bürgerrecht, selbst ein Verräther und mit einer, wegen ihrer ehelichen Tugend gerade nicht stadtbekannten Frau Rhodia begnadet gewesen. Dass er ein Prachtstück der Agora, ἄγαλμα ἀγορᾶς,, unter den sykophantischen Maulhelden war, das fände immerhin leicht Glauben, zumal Dio Chrysost., Oratt. LV, 22, so weit nicht davon ab ist, den Ankläger des Sokrates als einen process- und händelsüchtigen Hallunken jener Art zu charakterisiren, wie sie sich als Kabinetsstücke in Aristophanischen Komödien zeigten.

Von diesen Klägern wurde die Anklage vor das heliastische und in der Platonischen »Apologie« charakterisirte Gericht gebracht. Die Richter waren durchschnittlich Männer, die von ihrer Kindheit an die Vorurtheile gegen Sokrates eingesogen hatten, welche, als sie noch in den Knaben-

schuhen gingen, ausser und auf den Brettern, welche die Welt bedeuten, ausgestreut worden. Die Processe wegen Gottlosigkeit, deren Gerichtsstand vor heliastischen Gerichten wir kennen, sind ausser dem des Sokrates der des Andokides und des Hierophanten Archias[1]). Die meisten Zeugen stimmen dafür, dass diese Klage vor den Hof des Areopags gehörte. Man nimmt an, dass einmal dem Areopag während der Zeit seiner Erniedrigung durch Ephialtes die Beurtheilung der Klage ἀσεβείας ganz abgenommen wurde und, als ihm zunächst nach Vertreibung der dreissig Oligarchen die δίκαι φονικαί wieder gegeben wurden, er damals noch nicht zugleich für die Klage wegen Gottlosigkeit competent wurde, zum Anderen, dass bei gewissen Klageformen vielleicht zu allen Zeiten heliastische Gerichtshöfe competent blieben, endlich, dass das Einschreiten des Areopags bei Klagen über Gottlosigkeit öfters mehr aus seiner polizeilichen Aufsicht über die Sitten, als aus seiner gerichtlichen Befugniss abzuleiten sei.

Die Vorstandschaft, die Instruction, die Vorbereitung und das Präsidium des Gerichts für die betreffende Klage hatte der Archon Basileus und sein Tribunal war die nach ihm benannte königliche Stoa[2]). Ueber diesen Theil des Sokratischen Processes ist Nichts überliefert.

Wie in anderen Fällen geschehen mochte[3]), hatten sich in dem Fall mit Sokrates die mehreren Kläger vereinbart, dass einer unter ihnen der formelle Hauptkläger wurde, Meletos. Die Platonische »Apologie« legt es in mehreren Stellen[4]) ersichtlich nahe, dass sowohl der Angeklagte, als die Richter den Anytos für den vorzüglicheren Kläger hielten und dass er es sein konnte, ist bereits vorher an seiner staatsbürgerlichen Stellung gezeigt.

Die Ankläger hatten ihre gerichtlichen Reden, wie aus dem Anfang der »Apologie« deutlich hervorgeht, nicht bloss selber, wie sie gesetzlich verpflichtet waren, sondern auch mit allen ihnen möglichen Ueberredungskünsten gehalten[5]).

Aehnlicher Künste war Sokrates nicht kundig. Die Kläger hatten, wie nach der Platonischen »Apologie« zu schliessen, nicht unterlassen, vor der gewaltigen Redegewalt

---

[1]) Diese nennen wenigstens Meier und Schömann „Attischer Process" S. 305 Anm. 37.

[2]) S. den Platonischen „Theaetetos" am Ende und den „Euthyphron" am Anfang. Ueber die etwaigen Geschäfte des Archon s. Meier und Schömann a. a. O. S. 622 ff., S. 704 u. 705.

[3]) S. Meier und Schömann: a. a. O. S. 709.

[4]) 18b, 29c und besonders 36a.

[5]) Freilich meint C. F. Hermann in der angef. Abh. S. 14, dass

des Mannes die Richter zu warnen. Redegewaltig, obwohl nicht in ihrem Sinne, war er in der That. In dem Fall gegen die Kläger, wie überall und immer, floss die ergreifende Wirkung seiner Worte aus der Wahrheit. Aber eine andere Kunst zu verstehen hätte er läugnen können. Jetzt war der Anlass, jene tiefe christliche Forderung, nicht zu sorgen darum, was zu reden sei, da die Stunde es eingebe [1]), ungesucht zu bewahrheiten. Die Gegenrede des Sokrates war von dem Geist der Wahrheit eingegeben und bedurfte der künstlichen Vorbereitung nicht. Was Xenophon [2]) von Hermogenes gehört hatte, dass Sokrates, als schon die Klage anhängig gemacht, von allem Anderen mehr, als von seinem Prozess gesprochen und an alles Andere eher, als an seine

---

aus der Stelle 36e der Apologie hervorgehe, Meletos habe nur wenige Worte gesprochen und dass auch Lykon bei weitem nicht so ausführlich gesprochen haben werde, als Anytos. Wir dachten, als wir den Anytos den vorzüglicheren Kläger nannten, eigentlich nur an seinen politischen Einfluss und seine staatsbürgerliche Stellung, nicht an seine rhetorische Vorzüglichkeit vor den Mitklägern. Die über die Vertheilung ihrer Rollen aus späteren Quellen (Max. Tyr. diss. IX, 2, 3, Diog. L. II, 38, 39) erhaltenen Angaben, da sie ersichtlich allegorisiren und dazu sich widersprechen, sind ohne Werth. Dass aber auch nicht ein anderer Redner für sie oder als ihr Beistand mit aufgetreten sei, sollte, meinen wir, schon aus dem völligen Schweigen des Platon und Xenophon darüber hinlänglich hervorgehen. Jener Redner Polyeuktos, s. Diog. L. a. a. O., mag es nun einen Mann des Namens gegeben haben oder nicht, vermag unser Interesse nicht zu erregen. Etwas verschieden davon ist die Sage — die Quellen s. bei Zeller a. a. O. S. 131 Note 5 —, dass Anytos oder gar er und Meletos beide eine von dem Rhetor Polykrates gesprochene Rede gehalten haben. Ihr scheint nur die Thatsache zu Grunde zu liegen, dass der allerdings hinlänglich bekannte Redner dieses Namens eine epideiktische Anklagerede, und zwar nach Sauppe und Zeller mehrere Jahre nach dem Tode des Sokrates zusammensetzte. Ob zu dieser Sage die auffällige Namensähnlichkeit und Bezüglichkeit in der Stelle 90a im „Menon" des Platon beitrug, lässt sich nicht sagen. Es ist das gerade jene den Anytos als Gesprächsperson hereinziehende und ihn ostensibel zu charakterisiren bestimmte Stelle. Zunächst ist darin jedoch nur von dem Vater des Anytos die Rede. Er sei nicht, wie der Thebäer Ismenias durch bestechliches Geschenk, sondern durch Fleiss und Arbeit in den Besitz der Schätze des Polykrates gekommen. Die Erklärer denken bei diesen Worten an eine sprichwörtliche Redensart, die sich an den bekannten Reichthum des Tyrannen Polykrates geknüpft habe und Winkelmanns (in seiner Ausgabe des Menon) ausgesprochene Vermuthung, es sei unter dem Polykrates hier ein Thebäer oder Athener verstanden, der einen seit den Perserkriegen vergrabenen Schatz aufgefunden, darf sich grossen Beifalls nicht rühmen.

[1]) An dieselben Bibel-Worte erinnert Lasaulx a. a. O. S. 82.

[2]) S. Memor. IV, 8, 4. Die Verbindung, worin Sokrates die unterlassene Vorbereitung der gerichtlichen Vertheidigung mit dem dämonischen Zeichen brachte, ist bereits in einem der früheren Abschnitte besprochen, worauf zu verweisen genügt.

Vertheidigung gedacht habe, das war Thatsache. Und ein Mann, der sein Leben lang seinen Geist mit ausdauernder Anstrengung in der Schule der Dialektik gebildet hatte und, wie Keiner, den Gedanken in seiner Gewalt hatte, konnte ja auch um das Wort nicht verlegen sein, wo es galt, ein Zeugniss über Leben und Lehre abzulegen. Dass sie dieses Zeugniss ist, eben das verräth an der Platonischen »Apologie« ihren Sokratischen Charakter [1]). Was sie an einstudirter Accommodation an den Gerichtsbrauch und an den richterlichen Standpunkt vermissen lässt, was ihr ferner mangelt an einem mehr als vorübergehenden Eingehen in die gegnerischen Ausführungen, die doch eine beflissene Vorbereitung leicht hätte errathen lassen können, indess sie principiell schlagend überzeugt, eben das sind die Eigenschaften, an denen erkannt wird, welcher Art Rede man von Sokrates vielleicht wünschte, er aber verschmähte [2]).

Lasaulx [3]) meint, dass Sokrates, Christo vergleichbar, am liebsten vor Gericht geschwiegen hätte. Freuen wir uns doch des in der Platonischen »Apologie« uns überlieferten, unserer Ansicht nach unzweifelhaften Zeugnisses seiner Vertheidigungsweise. Er sprach nach dieser (19[a]), um dem Gesetz zu gehorchen. Der Inhalt dieser »Apologie« hat in allem Bisherigen so vielfach berührt werden müssen, dass jetzt an dieser Stelle eine Beschränkung auf den wesentlichen Gedankengang mit gleichzeitigem Hinblick auf das Urtheilsverfahren erlaubt und, in sofern die Platonische Reproduction auch den wesentlichen Sokratischen Gedankengang nur wird zur Grundlage haben, geboten scheint.

Nach der schon oben erwähnten Correctur der klägerischen Warnung vor seiner Redegewalt und der Ankündigung einer schlichten, von den gewöhnlichen gerichtlichen

---

[1]) Die rednerische Kunst der Apologie braucht darum nicht geläugnet zu werden. Es ist selbst die Absicht Schleiermachers nicht, ihre Kunst zu läugnen.

[2]) Alle Zeugnisse dafür, dass Lysias dem Sokrates eine Rede der bezeichneten Art habe ausgearbeitet, die dieser verschmähte, scheinen mir stark nach Ueberlieferungen in rhetorischen Schulen zu riechen. Cicero de orat. I, 54, 231 ist der älteste Zeuge. Weder Quintil. inst. or. II, 15, 30, XI, 1, 11, noch Valer. Max. VI, 4, 2, (extern.), noch auch Diog. L. II, 40 und Stob. Flor. 7, 56, die sämmtlich diese Anecdote variirend mittheilen, nennen ältere Gewährsmänner. Bei allen fällt ein eigener Nachdruck auf die zwischen Sokrates und Lysias bei der Gelegenheit gewechselten Worte, ohne dass sie in denselben übereinstimmen. — Die Geschichte von dem auf die Rednerbühne gestiegenen und von ihr heruntergetrommelten jungen Platon, deren Diog. L. a. a. O. nach dem Zeugnisse des jüdischen Königsgeschichtsschreibers Justus von Tiberias gedenkt, verräth einen noch abenteuerlicheren Ursprung.

[3]) A. a. O. S. 83.

Reden abweichenden Vertheidigung, deren nächstes Motiv seine Unbekanntschaft mit dem Gerichtsbrauch abgiebt, hätte Sokrates ausführlich die weiter zurückliegenden Ursachen der vorliegenden Anklage, seine Unpopularität und die im Volke über ihn verbreiteten gehässigen Vorstellungen zunächst als Thatsache, dann nach den Gründen ihrer Entstehung dargelegt. Er that es, ohne zu hoffen, dadurch wesentlichen Erfolg zu erzielen, den er der Gottheit anheimstellte. Der Inhalt dieses Theils der Platonischen »Apologie« hat bereits früher benutzt werden müssen und kann übergangen werden. Auch die Betonung des göttlichen Auftrags, der an dieser Stelle, wie aus der ganzen Rede herausklingt, ist bereits gewürdigt.

Er hätte sich hierauf in der ebenfalls bereits dargelegten und vertheidigten Weise gegen seine gegenwärtigen Ankläger gewandt. Darauf hätte er dem Vorwurf begegnet, eine Beschäftigung zur Lebensaufgabe sich gemacht zu haben, durch die er Gefahr laufe, jetzt den Tod zu erleiden. Es athmet aus den schlichten Worten der Platonischen »Apologie« darüber eine ergreifende Hoheit der Gesinnung. Sie enthalten eine einfache Appellation an die, einen Mann seiner Art leitende und ihm nöthige Ueberzeugung des sittlichen Werths seiner Handlungsweise. Er hätte hervorgehoben, dass der Ernst seines Berufs der Rücksicht auf drohende Folgen, auf den Tod, den er erleiden könnte, Schweigen geböte und, weil er von Gott ihm auferlegt sei, nicht minder Gehorsam von ihm fordere, als das bürgerliche Gesetz seiner Vaterstadt, dem er sich immer folgsam erwiesen. Er hätte sich vor die Alternative gestellt gedacht, diesem Berufe entweder zu entsagen oder, wenn nicht, zu sterben und klar und ohne Rückhalt ausgesprochen, nach welcher Seite hin er sich entscheiden müsste. Er hätte sich und seinen Beruf als ein durch göttliche Verfügung der Stadt beschiedenes Gut vorzustellen den Muth gehabt, wie ihr ein grösseres Gut nie sei zu Theil geworden. Mit der ganzen klaren Einsicht in den vollständigen Gegensatz der gewöhnlichen Anschauungsweise zur seinigen hätte er geradezu gesagt, dass die Athener durch seine Verurtheilung nur sich selber den grössten Schaden würden zufügen, nicht ihm, obwohl sie es thöricht meinen möchten. Er hätte seine, die Athener zur bewussten Kräfteentwicklung aufstachelnde, ihrer natürlichen Trägheit nur gar zu lästig fallende intellectuelle und sittliche Triebkraft ihnen entschieden vergegenwärtigt. Er hätte die göttliche Mission an sich gerade durch jenen äusseren Umstand motivirt, der dem egoistischen und spiessbürgerlichen Sinne wohl als das Tadelnswertheste an ihm erscheinen wollte, durch seine Armuth, eine Erschei-

nung, die zu allen Zeiten am Bezeichnendsten hineinzutreten pflegt in den Zwiespalt zwischen idealer Hoheit und vulgärer Plattheit.

Hiernach hätte er die private Natur seiner Mission durch die Gründe erhärtet, die ihn von hervorragender Betheiligung an den öffentlichen Staatsgeschäften abhalten mussten. Wie nöthig Letzteres gewesen, um erstere in ihrem ganzen Umfange eine so lange Reihe von Jahren hindurch ungefährdet zu erfüllen, hätte er durch die, schon in dem Abschnitte über ihn als Bürger geprüften Thatsachen gezeigt, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen. Mit einer, von dem Bewusstsein seiner öffentlich, wie privatim der Pflicht und der Sittlichkeit huldigenden Gesinnungs- und Handlungsweise getragenen edlen Stolze hätte er die Verantwortlichkeit dafür zwar billig ablehnen zu dürfen erklärt, ob die ihm freiwillig Folgenden brave Männer geworden seien oder nicht. Versprechungen, solche Männer zu bilden, hatte er nie gegeben. Gleichwohl hätte er, worauf schon oben hingewiesen ist, sich nicht gescheut, eine derartige Verantwortlichkeit in gewissem Sinne auf sich zu nehmen und auf Beispiele in anwesenden Zeugen seines Verkehrs hingewiesen, wohl geeignet, durch ihre Anerkennung die von klägerischer Seite gegen ihn aufgestellten todten Zeugen zu widerlegen.

Schliesslich hätte er seine Abgeneigtheit ausgesprochen, durch die gewöhnlichen Mittel für sich das Mitleid des Gerichts, statt seines Wahrheitsgefühls in Anspruch zu nehmen, ein Verfahren zu üben, das ihm weder seiner Ehre, noch der Ehre der Richter zu entsprechen schien. Auf die Entscheidung nach den Gesetzen geschworen [1]), sässen die Richter nicht da, um durch verfängliche Rührmittel zum Meineid verleitet zu werden, sondern um Recht zu sprechen.

Die Kläger replicirten auf eine so ungewöhnliche Rede nicht und der Erfolg zeigte, dass es unnöthig war. Gleichwohl hatten vielleicht sie ein glänzenderes Verdammungsurtheil nicht weniger, als der Angeklagte, erwartet. Als die Abstimmung der Richter erfolgt war und der Vorsitzende die Stimmen gezählt hatte, ergab sich eine so geringe Majorität derer, die ihn schuldig bezeichneten, dass, wenn nur dreissig Stimmen anders gefallen wären, die Freisprechung hätte geschehen müssen [2]).

---

[1]) Eine Schwurformel der Richter ist wenigstens theilweise erhalten; s. Meier und Schömann a. a. O. S. 128 ff.

[2]) Nach den besten Handschrr. haben sich die Zürcher Herausgeber der Platon. Schrr. und hat sich auch Hermann für die Lesart τριάκοντα in der Stelle 36ª der Plat. „Apol." gegen eine andere, welche τρεῖς bietet, entschieden. Es ist dabei die Frage nach der Zahl der

Ein religiöses Inquisitions-Tribunal hätte ohne Zweifel einstimmiger die Verurtheilung ausgesprochen, als das Athenische Volksgericht. So traurig das Resultat war, es verläugnete nicht das in diesem Boden schwer zu unterdrückende Bewusstsein des Conflicts, liess doch auf andere Strömungen im Schoosse der Richter und des Volks schliessen, als jene waren, denen die Kläger folgten. Wir wissen nicht, ob nicht der einseitigen Instruction des gerichtlichen Vorstandes ein grosser Theil der Schuld des Ausfalls zur Last fiel. Sokrates wird sich um den Verlauf der Sache, ehe sie an die Heliäa kam, weniger, als die Ankläger [1]) bekümmert haben, obwohl er die Vorladung beachtete. Es übersteigt das Durchschnittsmaass menschlichen Vermögens, sich in einem Conflict, wie ihn die Sokratische Sache bezeichnete, seiner traditionellen Beschränktheit zu entäussern. Man vermochte sich nicht auf den Standpunkt des Angeklagten zu versetzen. Ueber Sokrates war ohne eine genaue Information hinsichtlich seiner Person, seiner Lehre, seiner ganzen Vergangenheit rechtlich nicht abzuurtheilen und diese Informa-

---

Richter aufgeworfen und mit Hülfe einer Angabe bei Diog. L. II 41, die von 281 verurtheilenden Stimmen, als den mehreren über die freisprechenden, zu berichten weiss, zu lösen versucht, natürlich verschieden, je nachdem man die Differenz nach der Platonischen Stelle entweder auf 30 oder auf drei annimmt. Letzteres scheinen Meier und Schömann „Attischer Process" S. 139, nach Bökh angenommen zu haben, wenn sie 556 (559 wird Druckfehler sein) Geschworne (281 schuldig und 275 nicht schuldig erkennende) herausrechnen und dabei wahrscheinlich annehmen, dass die eigentliche Zahl 600 oder genauer 601 gewesen sein wird, dass aber Mehrere sich ihrer Stimme werden enthalten haben. Zeller ist geneigt die Zahl auf 500 oder 501 zu bestimmen. Mit Grund schliesst man aus der gewöhnlichen Verloosung der gesammten, 5000 und mit den Ersatzrichtern 6000 betragenden Geschwornenzahl nach vollen Hunderten und dem zur Ergänzung der Stimmenungleichheit nöthigen Zuschuss einer Stimme in diesem Fall auf ein ähnliches Verhältniss. Bestand etwa die Zahl der Heliasten aus 501, so hätten 220 für die Nicht-Schuld, 280 oder nach Diog. 281 für die Schuld gestimmt. Da die Hälfte der Differenz von 60 zwischen den verurtheilenden und den freisprechenden Stimmen, zur Gewinnung der zur Freisprechung fehlenden Stimmengleichheit, die von Platon genannte Zahl 30 ergiebt, so empföhle sich diese Rechnung, wäre nicht doch noch die überschiessende eine Stimme da, die nicht in sie aufgeht. Die Stelle bei Diog. L., auf die für diese Frage Vieles ankommt, ist grammatisch unklar und man darf nicht unterlassen, auf ihre zweifelhafte Autorität hinzuweisen.

[1]) In der „Apologie" 36a b äussert Sokrates, dass, wenn nicht Anytos und Lykon dem Meletos zu Hülfe gekommen wären, letzterer, weil er nicht den fünften Theil der Stimmen erhalten hätte, sogar 1000 Drachmen als Strafe hätte erlegen müssen. Wenn man Schleiermachers gewiss richtige Erklärung dieser Worte liest, s. Platons Werke II, 2 (3. Aufl.) S. 303, wird man geneigt zu glauben, dass die Anstrengungen der Kläger sehr gross waren.

tion hatte ein grosser Theil der Geschworenen sich zu verschaffen weder Zeit noch Lust.

Es gab öffentliche Rechtssachen, in denen durch Gesetze schlechthin verordnet war, wie die Rechtsverletzung in allen Fällen geahndet werden sollte [1]). Man weiss kaum, ob man es als ein Zeichen der Unklarheit und Unsicherheit der Athener über die Natur des Verbrechens der Asebeia, mehr loben oder tadeln soll, dass eine Schätzbarkeit desselben, d. h. eine dem Angeklagten gesetzlich freigegebene Gegenbestimmung des Strafmaasses seiner Schuld bestand. Die Gottlosigkeit derer, welche einen öffentlichen Olivenstamm ausgruben, war unschätzbar [2]); die Gottlosigkeit der Glaubensneuerung und der Jugendverführung dagegen sollte sich schätzen lassen.

Der Gerichtsbrauch war, dass, nachdem das Schuldig von den Geschworenen gegen den Beklagten ausgesprochen war, der Vorsitzende eine zweite Abstimmung über die Schätzung der Strafe einleitete. Jetzt wiederholte der Kläger oder Ankläger seinen in der Klageschrift gemachten Strafantrag — in dem Falle gegen Sokrates hatte Meletos auf den Tod angetragen —, wenn er nicht etwas von seinem Antrag nachliess, was bei öffentlichen Klagen wohl nur unter Bewilligung des Gerichtshofes erlaubt war und in dem hier in Rede stehenden Falle nicht geschah. Darauf lag es dem Beklagten ob, eine Gegenschätzung zu machen, welche Strafe er nach seinem Gutachten verdient zu haben glaubte. Und dann erfolgte die Entscheidung des Gerichts über beide Strafanträge, wobei es nur die Wahl zwischen einem der beiden Anträge hatte [3]).

Sokrates sprach sich bei der ihm obliegenden Straf-Schätzung gleichzeitig über das gefällte Urtheil aus. Ihn wunderte dasselbe selbst weniger, als die geringe Majorität, mit der es erzielt war. Er gab vielleicht auch zu verstehen, als hätte der Zufall und als hätte jedenfalls die Anstrengung seiner Gegner merklichen Einfluss auf das Resultat geübt. Darauf trug er seinen Gegenantrag vor. Unbekümmert um Gelderwerb und Hauswirthschaft, unbekümmert um Aemter und Volksrednerei, Verschwörung und Parteiung, wie er zum Besten seiner Mitbürger auf dem privaten Schauplatze gelebt und gewirkt hatte, glaubte er dafür keine Strafe, sondern Lohn verdient zu haben und ohne Anmaassung diesen Lohn in der, Wohlthätern des Vaterlandes gewährten Ver-

[1]) Vgl. Meier und Schömann a. a. O. S. 107.

[2]) Vgl. dies. a. a. O. S. 306.

[3]) Vgl. dies. an dems. O. S. 181 u. das. u. 182 über die Billigkeit in diesem Verfahren in besonderer Anwendung auf den Sokratischen Fall.

sorgung im Prytaneion beanspruchen zu dürfen. Ihm war bewusst, dass der ungewöhnliche Antrag die Richter nicht bloss in Verlegenheit setzte, sondern in ihren Augen verletzend schien. Dennoch floss derselbe nicht aus verletzender Absicht[1]), statt aus Achtung vor sich selbst und seinem Thun. Den Richtern wäre derselbe vielleicht anders erschienen, hätte es ein Gesetz gegeben, das gebot, über Fälle auf Tod und Leben nicht nur einen Tag, sondern mehrere Tage zu berathen[2]). Sokrates hätte, nach der Platonischen »Apologie«, noch gesagt —, dass, wenn sie bedächten, dass man vom Tode nicht wisse, ob er statt eines Schlimmen nicht vielmehr ein Gut sei, sie ihn verstehen würden, wenn er sich nicht Etwas zuerkenne, von dem er sicher wisse, dass es für ihn schlimm sei, sei es Gefängniss, sei es eine gleichbedeutende unerschwingliche Strafsumme, sei es Verbannung. Wenn er hiernach doch auf eine geringe Strafsumme Geldes von einer Mine aus seinem eigenen Vermögen, weil er davon keinen Schaden hätte, oder auf Zureden seiner Freunde auf eine grössere Summe von 30 Minen antrug, welche sie (Platon, Kriton, Kritobulos und Apollodoros) für ihn zu verbürgen anheischig waren: so war ein solches Anerbieten allerdings ein Zugeständniss, aus dem die Majorität der Richter nur Verachtung heraushörte und wornach sie glauben musste mit dem Todesurtheil dem Wunsche des Beklagten zu entsprechen.

Nach diesem Vorgange ging der klägerische Strafantrag durch. Es sollen sich nach Diog. L. II, 42 jetzt achtzig Stimmen für das Todesurtheil mehr entschieden haben, als zuerst das Schuldig aussprachen. Dieser Umstand pflegt einestheils als eine natürliche Folge des Eindrucks erklärt zu werden, den die stolze Selbst- und Gegenschätzung des Angeklagten machen musste, anderntheils auch daraus, dass den Richtern keine andere Wahl blieb, als entweder auf den Tod oder auf das nach ihrer Ansicht von Sokrates unbilliger Weise beantragte zu geringe Strafmaass zu entscheiden. Immerhin hatten sich denn doch noch über hundert dissentirende Stimmen gefunden, eine Zahl, welche zwar den tragischen Ausgang nicht hinderte, jedoch von der Grösse des Conflicts in den Gemüthern ein nicht verächtliches Zeugniss ist.

Wenn der Platonischen Apologie zu folgen ist, hätte Sokrates nach der Entscheidung[3]) zuerst von den verurtheilen-

[1]) Meier und Schömann a. a. O. S. 182 meinen, dass der Antrag auf Speisung im Prytaneion eine Verhöhnung des Gerichts war.

[2]) Vgl. dies. a. a. O. S. 727.

[3]) Der sogenannten Xenophontischen Apologie, die ja auch (24) seine letzte Ausführung vor Gericht berührt, ist nicht zu trauen.

den, dann von den freisprechenden Richtern in einfachen, aber eindringlichen Worten Abschied genommen [1]). Jenen hätte er vorgehalten, dass, wenn sie eine kleine Weile Geduld gehabt, sie der natürliche Tod von seiner lästigen Person befreit haben würde, da er ja schon an der Grenze des Lebens stände. Er hätte erklärt, weit davon entfernt zu sein, seine Vertheidigung zu bereuen, da sie nicht in der Absicht, dem Tode zu entgehen, hätte gesprochen werden dürfen, sondern wahr und gut sein musste. Schlimmer als der Tod sei Schlechtigkeit und nicht nur schlimmer, auch schneller sei letztere und es sei nicht wunderbar, wenn ihn, den bejahrteren und langsameren jetzt der Tod, seine Ankläger aber als jüngere und raschere, die Schlechtigkeit erreichte. Er hätte im prophetischen Tone den Richtern in Aussicht gestellt, mit seinem Tode keineswegs der Rechenschaft über ihr Thun und Leben überhoben zu sein. Statt seiner würden Andere auftreten, um sie schärfer und härter zu prüfen, als er gethan; denn es sei eine arge Thorheit, anzunehmen, durch Gewalt und Mord sich dem entziehen zu können, vor dem allein Sittlichkeit und Besserung zu schützen vermöchten.

Freundlich, fast ermuthigend hätte er dagegen die freisprechenden Richter über das ihn betreffende Urtheil, als über ein gutes und unter seinen Umständen zuträgliches Begegniss getröstet. Er hätte geäussert, darin nur eine göttliche Fügung erkennen zu können. Wäre der Tod ein empfindungsloser ewiger Schlummer, so wäre er ein Gewinn gegen ein mühevolles Leben; wäre er eine Wanderung der Seele von hier an einen andern Ort, so wäre es ein noch grösserer Gewinn, hinübergeführt zu werden aus den Händen derjenigen, die hier auf Erden sich Richter nennen, zu den wahren göttlichen Richtern und von dem Stückwerk irdischer Erkenntniss zur Erkenntniss nie endender seliger Wahrheit. Er hätte sie aufgefordert, ihn und sein Thun an seinen Söhnen zugleich zu ehren und, wenn nöthig, zu rächen, indem sie denselben Vorwürfe machen möchten, gesetzt, sie strebten nach Reichthum und Aeusserlichem mehr, als nach Tugend, sie dünkten sich weise, ohne es zu sein. Und so sei es denn Zeit — hätte er geendet — zu gehn, für ihn, um zu sterben, für sie, um zu leben, wer aber zu dem Besseren gehe, das sei Jedem verborgen und wisse nur Gott.

Er ging ins Gefängniss, in eins der mehreren in Athen, über welche die Eilfmänner die Aufsicht hatten. Diesen war er jetzt zu eigen. Sie hatten die Vollziehung der Todesstrafe zu leiten, hatten alles den Gesetzen und dem Ge-

---

[1]) Ehe ihn die Eilfmänner entgegennahmen; s. Meier und Schömann a. a. O. S. 740 Anm. 5.

brauche Gemässe zu besorgen, namentlich auch in Absicht auf den Tag der Hinrichtung. Eine Jurisdiction ist in diesen, im Auftrag anderer Behörden zu vollziehenden Geschäften natürlich nicht enthalten, obwohl die Eilfmänner eine solche für andere Fälle hatten[1]).

Das Ende des Weisen, vor dem wir stehen, ist bis ins Detail von Platon und Xenophon überliefert, klingt nicht wie traditionelle Mythe, ein Gemisch von Thatsache und Wunder, herüber. Wohl ist der Platonische Bericht im Phädon ein künstlerisch-philosophisches Gemälde, aus dem nicht ohne Kritik die geschichtlichen Züge herausgehoben werden können. Eine kritische Aufgabe ist zunächst die Vergleichung mit dem von Xenophon Ueberlieferten. Dann enthält über den Xenophontischen Bericht hinaus der „Phädon" Mehreres, was Platon, zur Zeit des Processes und Todes in Athen anwesend, aus unmittelbarerer Quelle schöpfte, als der abwesende, späteren Wiedererzählungen folgende Xenophon. Schon früher aber, wo von der philosophischen Entwickelungsgeschichte des Sokrates auf Grund der Stelle 96ª ff. im „Phädon" die Rede war, fand sich Gelegenheit, das Maass künstlerischer Freiheit zu bestimmen, dem Platon folgen musste, wenn er, ohne die Illusion zu zerstören, den geschichtlichen Sokrates zum Typus eines sterbenden Philosophen machen wollte. Die Gruppirung und die Benutzung charakteristischer Züge für den Effect und Zweck des Bildes stand bei ihm; Erdichtung derselben überschritt das Maas des Zulässigen. Wo in der bezeichnendsten Vergegenwärtigung Detailzüge erkennbar, da sind sie auch geschichtlich und dürfen als solche, ob auch ohne die subjective Zuthat, für die Darstellung des Ausgangs benutzt werden.

Derselbe trägt ja auch die Färbung eines Märtyrertodes; auch Sokrates starb als ein Wahrheitszeuge, wenn gleich die Umgebung des volksfreundlichen, freien[2]) Athens heiterer sich anliess, als die des von Pharisäern aufgestachelten unheimlichen jüdischen Pöbels um Christum[3]). Ein solcher Tod flicht immer auch eine Glorie um das Haupt des Sterbenden, webt in die Erinnerung einen helleren Schein des Guten und Schönen seines Lebens und stellt letzteres schrankenlos und vollendet zwischen Zeitliches und Ewiges. Dem gegenwärtigen Künstler und Philosophen, einem Platon, ging dies ahnend schon gleichzeitig auf, was sonst erst der Nachlebende klarer erblickt. Es hervorheben ist keine Verun-

---

[1]) Vgl. Meier und Schömann a. a. O. S. 75 unt. 76.

[2]) Doch nicht frei genug, um die Freiheit des Sokrates zu ertragen, wie schon Seneca sagt, de benef. V, 6, 7.

[3]) S. Lasaulx a. a. O. S. 91 oben.

staltung des Geschichtlichen, ist eine Spiegelung der culturhistorischen Wahrheit und Weite an der begränzten Thatsache und der Enge der nächsten zeitlichen und örtlichen Verhältnisse.

In Xenophons Memor. IV, 8, 2 heisst es: „Sokrates musste nach dem Ausspruch des Todesurtheils noch dreissig Tage am Leben bleiben, weil das Delische Fest in jenem Monat war und nach dem Gesetze Niemand hingerichtet werden durfte, bis die Festgesandtschaft von Delos wieder zurückgekommen war und diese Zeit über waren alle seine Vertrauten Zeugen, dass er auch nicht im Mindesten sich gegen frühere Zeit veränderte und doch wurde er bis dahin mehr, als irgend Einer wegen seines fröhlichen und heiteren Sinnes bewundert". Es stimmt das mit Phädons Erzählung in dem nach ihm benannten Platonischen Gespräch (58^{a}—^{c}), aus dem wir zugleich sehen, wie sehr der Tod über die Attischen Grenzen hinaus durch ganz Hellas Aufsehn erregte. „Es traf sich" — heisst es dort — „dass am Tage vor dem Process die Prymna des Schiffes (von dem Priester des Apoll) bekränzt wurde, welches die Athener nach Delos senden. Das ist das Fahrzeug, wie die Athener sagen, in welchem Theseus einst nach Kreta mit jenen zweimal sieben (Jünglingen und Jungfrauen als Opferzoll an den Minotauros) fuhr und diese und sich selbst rettete.

Sie gelobten nun damals dem Apollon, wenn sie gerettet würden, jedes Jahr eine Chorwallfahrt, einen Opferzug nach Delos zu führen, welchen sie dann immer von jener Zeit an und auch jetzt noch jährlich dem Gotte schicken. Wenn sie nun die Wallfahrt begonnen haben, so ist es bei ihnen Gesetz, die Stadt rein zu halten und Niemanden von Staats wegen zu tödten, bevor nicht nach Delos das Schiff gelangt und wieder zurückgekehrt ist. Und dies dauert manchmal lange Zeit, wenn gerade Winde sie aufhalten. Es ist aber der Anfang der Wallfahrt, wenn der Priester des Apollon das Hintertheil des Fahrzeugs bekränzt".

Sokrates musste die ganze Zwischenzeit bis an seinen Todestag Fesseln tragen. Erst an diesem Tage wurden sie ihm am Morgen abgenommen. Er litt Schmerzen davon, (vgl. „Phädon" 60^{c}) und fand sich durch ihre Abnahme erleichtert. Dagegen war es ihm nicht versagt, täglich, sobald das Gefängniss am Morgen geöffnet wurde, den Besuch seiner vertrauten Freunde zu empfangen. Darin stimmen Xenophon und Platon überein. Wir sehen an den Namen derjenigen, die letzterer als am Todestage anwesend nennt, dass sein Umgang nicht bloss von Athenern, sondern auch von verschiedenen Ausländern gesucht und gern gesucht war. Es sind Megareer und Thebäer da. Auch der durch diese

Freunde vermittelte Ruf liess die Kunde von dem Rechtsfalle und dem Tode des Sokrates nicht innerhalb der Gefängnissmauern, sondern erscholl über ganz Hellas schon damals, wie sie noch heute die civilisirte Welt erfüllt.

Platon erzählt im „Phädon“ (60^{d}), Sokrates habe im Gefängniss sich damit beschäftigt, die Fabeln des Aesopos in Verse zu bringen, habe auch ein Loblied auf den Apoll wohl den, dessen Festfeier er die ihm zugemessene längere Lebensfrist verdankte — gemacht. Wir brauchen an der Wahrheit dieser Erzählung, ob Aehnliches gleich von Xenophon nicht berichtet wird, nicht zu zweifeln. Ja, zu der heiteren Gemüthsruhe, von welcher auch Xenophon meldet, stimmt, wenn irgend eine, die poetische Beschäftigung. Auch das Motiv, aus dem sie, nach der Platonischen Darstellung floss, verdient Glauben. Träume, so sagt sie, hätten ihn in seinem Leben, in verschiedener Gestalt erscheinend, immer in derselben Weise aufgefordert, der Musika zu pflegen. Bis dahin habe er diese Pflege in der Philosophie, die er trieb, zu üben gemeint; in der Gefangenschaft jetzt sei ihm der Gedanke gekommen, es könnte darunter wohl auch die Poesie verstanden sein und so habe er geglaubt, gehorsam sein zu müssen und aus Unvermögen, seine Stoffe sich selber zu erdichten, zu den Fabeln des Aesopos gegriffen, um sie aus der Prosa in Metren zu bringen.

Wer sich den Sokrates nicht als den humanen Reformator, sondern durchaus als politischen Partei-Acteur vorstellt, dem wird es schwierig sein, sich darin zu finden, warum die Aufforderung, durch Flucht vor dem Tode sich zu retten, zumeist an seinem Willen scheiterte, dem Staate und dem Gerichte, dessen Urtheil ihm doch ungerecht erschien, in der Action gegen ihn in keiner Weise entgegenzuarbeiten, nachdem sie sich einmal bis zu diesem Punkte entwickelt hatte. In der That prallte der Versuch dazu, zu dem ihn Kriton mit seinen Freunden bereden wollte, an seiner Ueberzeugung ab, dass in einem Conflict, wie demjenigen, worin er sich befand, ein eigenwilliges Entziehen das Recht und die Moral des Einzelnen überschreite. Gleichwohl hätte ein solcher Schritt weder die berechnende Klugheit und Gegenwehr gegen sich gehabt, noch auch demjenigen widersprochen, was die Menge, wenn nicht erwartete, so doch nicht auffällig gefunden hätte. Je mehr freilich diese Menge in einer Flucht nur den Trieb nach Selbsterhaltung wirksam gesehen hätte, je mehr legt der Verzicht auf sie zugleich auch ein, von Xenophon[1]) ja sehr hervorgehobenes Motiv des Sokratischen Verhaltens klar, dasjenige nämlich, dass es

[1]) Memor. IV, 8, 8.

bei seinem Alter und bei seinen Kräften und Berufspflichten allerwege das Beste war, jetzt deren Verfall nicht abzuwarten, sondern zu sterben.

Dass dieses letztere Motiv jedoch das bestimmende nicht gewesen, wodurch er sich von der Flucht abhalten liess, ergiebt sich, wenn dem als Platonisches Gespräch uns überlieferten „Kriton" eine geschichtliche Argumentation zu Grunde liegt. Dasselbe giebt eine anschauliche Vorstellung von all den Gründen, von denen geleitet die Anhänger des Sokrates ihn zur Rettung seines Lebens bestimmen wollten. Sie hielten ihm vor die Ungerechtigkeit des Urtheils einer irre geleiteten Menge, ferner die Rücksicht auf die sie selber möglicherweise treffenden Vorwürfe, ihn während des Processes lässig vertheidigt und nach dem gefällten Urtheil im Stiche gelassen zu haben, endlich wiesen sie auch auf die persönlichen Pflichten hin, die er hätte gegen sein Haus und seine Kinder. Diesen Gründen hielt Sokrates, als Einer, dem die Grundsätze seines Lebens auch jetzt angesichts des Todes noch gültig waren, als das einzigste und hauptsächlichste Motiv, warum er ihren Rathschlägen kein Gehör zu schenken habe, das moralische Verbot entgegen, Schlimmes mit Schlimmem vergelten zu dürfen. Er verstand dies Verbot in seiner ganzen Tiefe, dass man kaum weiss, ob daran mehr die fromme Resignation, die auf das vermeintliche Wohl der eigenen Person Verzicht leistete oder die hohe Achtung vor dem sittlichen und höchsten menschlichen Institut, dem Staat, zu bewundern ist, jenem Staat, der freilich mehr ist, als die augenblickliche Gewalt in ihm. So wie ihn das gedachte Platonische Gespräch jenes Verbot interpretiren lässt, hielt er dafür, dass er in seinem Falle den Conflict der Unmoralität des über ihn gefällten Urtheils mit den Gesetzen des Staats nicht für die Rettung seines Lebens dürfe ausbeuten, statt in diesem Leben, mit Allem, was an ihm, eine Frucht des Staates zu erkennen und zu schätzen. Er hielt dafür, dass das Recht auf Erhaltung dieses Lebens dem Wohl und Wehe des Staates gegenüber zu schweigen habe. Er sah seinen Fall mit dem Conflicte zwischen Moral und Partei von der rechten Höhe sittlichen Urtheils für die Phase einer Entwicklung an, welche der Staat an sich selber durchzumachen und auszugleichen habe, gleichsam im Fortschreiten von dem, was er war, zu dem, wie er sein sollte, oder, wie der „Kriton" sich ausdrückt, von den Menschen, als den falschen Interpreten der Gesetzlichkeit, zu der Gesetzlichkeit selbst. Als ein je ausserordentlicheres Ereigniss der Tod des Sokrates gemahnt, desto tiefer, scheint es, lagen die Motive, ihn auf sich zu nehmen. Wir zweifeln nicht, dass der „Kriton" und dass in ihm Platon das Richtigere

überliefert hat und zweifeln um so weniger, je liebenswürdiger aus der Argumentation zugleich der Athener und der seines Vaterlandes mit allem Recht froh bewusste specifische Hellene spricht.

Vielleicht war der im „Kriton" berichtete Versuch, den Gefangenen zur Flucht zu bereden, nur der letzte unter mehreren. Er fand an dem Tage vor der Ankunft des Schiffes aus Delos Statt.

Der Anwesenheit der Gattin im Gefängniss erst am Morgen und dann am Abend des Todestages selbst, ist schon oben gedacht. Im Verlaufe dieses ganzen Tages waren, wie gewöhnlich, die Freunde bei ihm. Platon hat die Scene und die Zeit ja zu jenem herrlichen Bilde benutzt, das er, eingewoben in ein Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele, von einem sterbenden Philosophen giebt. Wie viel oder wenig man auch dem geschichtlichen Sokrates von diesen Gesprächen zuschreiben mag, den passenden Griff des Künstlers und Philosophen Platon wird man daran gern erkennen, auch wohl annehmen, dass die Todesstunde unter solchen oder ähnlichen Betrachtungen heranrückte[1]). Das darf behauptet werden, dass die letzte Scene des „Phädon" von Platon mit geschichtlicher Treue erzählt worden sein wird. Wir haben darin, obwohl er selbst nicht zugegen war, den Bericht eines Kriton oder eines der anderen der vielen Anwesenden, bei denen er sich angelegenlichst wird erkundigt haben. Wann auch der „Phädon" verfasst ward — und er scheint ziemlich spät zu fallen[2]) — der Eindruck jenes Todesfalls blieb ein unauslöschlicher und die herzliche Er-

---

[1]) Er war ja heiter und ruhig für sie gestimmt, nach Xenophons Darstellung; er war fröhlich und bereit, selbst dem Apoll geweiht, gleich den demselben Gott geheiligten Schwänen, die in der Todesnähe wie aus Ahnung eines ihnen bevorstehenden Glückes singen, nach Platons „Phädon" 85a.

[2]) Eine Spur leitet darauf hin, dass der „Phädon" in Platons späteren Lebensjahren öffentlich bekannt wurde. Sie findet sich bei dem im 2. Jahrh. v. Chr. lebenden Platoniker Phavorin, erwähnt bei Diog. L. III, 57. Darnach habe bei einer Vorlesung der Schrift über die Seele von allen Zuhörern allein Aristoteles bei dem Platon ausgeharrt. „Ueber die Seele" ist der zweite Titel, welchen der Phädon führt. Die zweiten Titel sind älteren Ursprungs. Phavorin kannte sie. Vor der Vorlesung war die Schrift nicht veröffentlicht. Vor dem Jahre 366 v. Chr. ist der „Phädon" nicht bekannt gewesen. Um diese Zeit kam der 17- oder 18jährige Aristoteles nach Athen. Aristoteles hat für das, von ihm zum Andenken an seinen in der Expedition des Dion gegen den jungen Dionysios im Jahre 357 v. Chr. auf Sicilien gefallenen Freund Eudemos, also nach Platons dritter Reise dorthin verfasste Gespräch „Eudemos" den Phädon benutzt. Derselbe war ihm darnach nach 357 v. Chr. nicht bekannt geworden.

neuerung, von der die Schilderung offenbar eingegeben ist, konnte die theuren Reliquien, ohne sie abzuschwächen, nicht anders, als wie sie wahr und wirklich waren, überliefern.

Nach Beendigung der Unterhaltung mit den Freunden entfernte sich Sokrates zum Bade. Darüber und über den letzten Anordnungen für Weib und Kinder war die Zeit des Sonnenunterganges genaht, wo er das Gift zu trinken hatte. Der Diener der Eilfmänner erschien und kündete ihm die entscheidende Stunde an. Wie er ihn weinend verlassen, lobte Sokrates, selbst ergriffen, den Mann, der, wie früher, so jetzt so theilnehmend sich erwies. Dann wünschte er, dass das Gift gebracht werde. Er achtete nicht für Gewinn, mit einigen letzten Augenblicken zu geizen, die noch, wie Kriton bemerkte, vor dem Trunke gestattet seien. Ein Knabe rief nach dem Mann, der das Gift zu bringen hatte und als dieser eingetreten, fragte ihn Sokrates, was er zu thun habe. Das sagte ihm dieser und reichte den Becher, den „Freundschaftsbecher der Athener". Sokrates aber nahm ihn ohne Zittern freundlich und festen Auges. Da am Tranke keine Spende für die Götter übrig war, so flehte der Sterbende zu diesen in Worten um glückliche Uebersiedelung. Dann trank er. Hier strömten den erschütterten Freunden allen die Thränen hervor. Phädon verhüllte sein Haupt. Kriton hatte sich weinend abgewandt. Apollodoros, derselbe, der den Tod des „Schuldlosen" so traurig fand und von Sokrates gefragt war, ob er ihn lieber als Schuldigen sterben sähe, der brach in so laute Klagen aus, dass ihn Sokrates selbst, wie er langsam auf- und abwandelte, zur Ruhe gemahnte. Nun, indem die Anwesenden an sich hielten, legte sich Sokrates, als ihm die Beine anfingen schwer zu werden, rücklings aufs Bette und der Mann, der ihm den Becher gereicht hatte, fühlte von Zeit zu Zeit nach seinen Gliedern, von den Füssen aufwärts und als schon bis zum Leibe Erkältung eingetreten war, hob der Sterbende die Hülle vom Haupte und sagte die letzten Worte: „Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn — das Genesungsopfer — schuldig; gieb ihm den und versäume es nicht". Dann zuckte er nach kurzer Weile und war gestorben und Kriton drückte ihm Mund und Augen zu.

Es war dies — wie Phädon sagt — der Tod eines Mannes, des besten der Zeitgenossen und so viel ihm bekannt, des weisesten und gerechtesten.

Wohl schmeichelt der Empfindsamkeit, was berichtet wird, dass die Athener über den Tod eines solchen Mannes Reue empfunden hätten. Die Constatirung einer allgemeinen Volksreue ist jedoch immer ein zweifelhaftes Ding. In dem vorliegenden Falle wäre sogar um der Athener willen zu

wünschen, dass sie eine Reue nicht empfunden hätten, welche sie, nach der Darstellung bei Diodor (XIV, 37) offenbar nur zu neuem Unrecht fortgerissen hätte, wenn sie ja aus Hass gegen die Ankläger diese ohne Urtheil, *ἀκρίτους*, getödtet hätten. Plutarch[1]) weiss von einer anderen Form der Volksreue. Die Athener hätten ihrem Hass gegen die Ankläger dadurch Ausdruck gegeben, dass sie ihnen kein Feuer angezündet, keine Frage beantwortet, nicht in gleichem Wasser mit ihnen gebadet hätten, bis diese am Ende, unvermögend, den Hass zu tragen, sich selber erhängt hätten. Bedenkt man aber, dass das Urtheil von einem zahlreichen Geschwornengericht, allerdings nicht, ohne einen gründlichen Zwiespalt der Ansichten dargelegt zu haben, gefällt war, so muss der exclusive Hass gegen die Ankläger auffallend erscheinen, noch auffallender die systematische Aeusserungsweise, die, vielleicht begreiflich, wenn durch irgend einen gesetzlichen Volksbeschluss zu Stande gebracht, als freie Uebereinkunft einer vielköpfigen Menge höchst unwahrscheinlich ist. Wieder anders berichtet Themistius (oratt. XX, 239c). Nach ihm wurde Meletos bestraft, Anytos floh und wurde im Pontischen Heraklea gesteinigt, wo noch sein Grab zu sehen war. Dagegen steht bei Suidas (s. v. *Μέλητος*), dass dieser gesteinigt wurde. Diog. L. (II, 43) weiss von einer Steinigung des Meletos Nichts, wohl aber von seiner Verurtheilung zum Tode, während er den Anytos zwar nach Heraklea flüchtig geworden, dort aber ausgewiesen sein lässt und von einer Steinigung Nichts meldet. Auf welchen älteren Zeugen alle diese unter sich abweichenden und das Gepräge höchster Unsicherheit und Willkührlichkeit an sich tragenden Geschichten beruhen, sagt Keiner und wir meinen, dass sie, äusserlich und historisch angesehen, in demselben Grade mythisch sind, als sie, nach ihren Motiven beurtheilt, unglaublich erscheinen. Eher liesse sich denken, dass in Palästren und Gymnasien der Verlust des Sokrates schmerzlich empfunden sei, dass sie wohl gar eine Zeit lang einigermassen leer standen, ohne dass sie freilich, wie Diog. L. a. a. O. berichtet, von dem reumüthigen Volke brauchten zum Zeichen der Trauer geschlossen worden zu sein[2]). Auch das Begegniss liesse sich denken, dass die Athener bei Aufführung des Euripideischen Palamedes durch den Vers *ἐκάνετε,*

---

[1]) *Περὶ φθόνου καὶ μίσους* t. X, S. 189 (Hutten).

[2]) Andere Gründe für die Unglaubwürdigkeit dieser Geschichten s. bei Zeller a. a. O. S. 138 Anm. 1. Grote a. a. O. VIII, S. 496 (der New-Yorker Ausgabe) äussert sich ebenfalls zweifelnd. Mehr Vertrauen schenkt ihnen Hermann in der angef. Abh. de Socratis accusatoribus p. 8. und 11.

ἐκάνετε τῶν Ἑλλήνων τὸν ἄριστον [1]) an den Sokrates reumüthig zurückdachten und in Thränen ausbrachen; nur müsste die Mythe die betreffenden Verse nicht dem beim Tode des Sokrates bereits verstorbenen Euripides als absichtliche Anspielung untergeschoben haben.

Auch ohne diese Spätlinge einer trügerischen Volksanerkennung bleibt, glauben wir, das Recht des Sokrates unzweifelhaft, nicht bloss durch die Verehrung, die er zunächst bei wenigen, nicht schlechten Zeitgenossen, dann, in Uebereinstimmung mit den dauernden Gesetzen der Weltordnung, in der das Gute allmählich reift, in weiteren Kreisen bis hinab auf unsere Tage gefunden hat — diese Verehrung gilt mehr der sittlichen Grösse der ganzen Sokratischen Erscheinung — nein, sein Recht ist viel mehr unzweifelhaft eben durch seinen Tod, dem er sich, wie dargelegt worden, während des Processes und nach ihm hätte entziehen können, wenn er jenes hätte aufgeben wollen.

---

[1]) Diesen Vers nur führt die Hypothesis zu Isokrates' Rede Busiris an; Diog. L II, 44 führt zwei Verse an: *ἐκάνετ' ἐκάνετε τὰν πάνσοφον τὰν οὐδὲν ἀλγύνουσαν ἀηδόνα μοῦσαν.*

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
W. Fr. Kaestner.